

الفكر الإسلامي وتراث اليونان

تأليف

د. أميرة حلمي مطر

المكتبة الثقافية
٥١٥

الفكر الإسلامى وتراث اليونان

د. أميرة حلمى مطر



الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٩٦

مقدمة

من الدراسات الرائدة في تاريخ الفلسفة تلك الدراسات التى تعنى بحياة الفكر فى تطوره بفعل انتقاله عبر الحضارات المختلفة .

فانفتاح الحضارات على بعضها يتبعه بلا أدنى شك احتكاك الثقافات ، الأمر الذى ينتهى الى تزاوج هذه الثقافات أو صراعها — ولم يحدث أن انغلقت حضارة على نفسها والا حكمت على نفسها بالذبول والضياع .

وبقدر ما تنتقى الحضارة الفتية وتستوعب مما سبقتها أو من غيرها بقدر ما تكون اقدر على العطاء ، وهو أمر

لا نستطيع أن نستثنى منه حضارة الاسـلام التى بلغت أوجها فى القرن العاشر الميلادى أو الرابع الهجرى .

فقد أثمرت فى العلم والفلسفة مذاهب ونظريات لها طابعها الخاص الذى يدعو الى تفسـير الحياة والوجود تفسيرا يستند الى التوحيد الالهى .

ولا شك أنه لم يتأت لهذه الحضارة أن تبدع ما أبدعته الا بعد قرون شغلت فيها بالنقل والاطلاع على تراث الأمم القديمة التى سبقتها .

وقد عرف هذا التراث عند العرب والمسلمين باسم تراث الأوائل .

ولما كان هذا التراث القديم منه الشفاهى ومنه المدون ، فلم يكن بد أن يكون القدر الأكبر منه نقلا عن المدون .

وفى هذه النقطة بالذات تتميز حضارة اليونان القديمة عن غيرها بأنها حضارة حفظت ابداعها مدونا فلم تكتم العلم ولم تجعله سرا مستورا عن عامة الشعب بل كان العلم والفلسفة والأدب مدونا لم يتعرض للتحريف والضياع شأن تراث الأمم الأخرى .

لذلك فقد تيسر للعرب والمسلمين الاطلاع على تراث السابقين عليهم فى العلم والأدب والدين من خـلال ما اطلعوا عليه فى تراث اليونان .

ويتضح مما سبق أن الرافد اليونانى كان من أهم الروافد التى نهلت منها حضارة الاسلام .

فقد تقبل العرب المسلمون بسهولة ويسر تراث اليونان حين وجدوا فيه ما يفي بحاجاتهم العملية وتطلعاتهم الفكرية فقد تعلقوا بما فى هذا التراث من اعلاء للمنطق العقلى ولكن من جهة أخرى قربه الى نفوسهم وما انطوى عليه هذا التراث من روح شرقية اصطبغ بها فى عصوره الأخيرة بعد فتوحات الاسكندر للشرق وطوال العصر الهلنتى .

وقد شهد القرن الرابع الهجرى نهضة فكرية كبيرة قامت على أكتاف العرب وغيرهم من المسلمين والموالى على السواء ـ ذلك أنه على الرغم من تفكك الدولة المركزية وقيام الدويلات فى المناطق النائية نشطت المذاهب الفلسفية وسادت الساحة الفكرية حركة نابضة بكافة الأفكار والاتجاهات .

وفى ظل هذه الحياة سمحت الحضارة الاسلامية بحرية فكرية كبيرة بفضل ما فى العقيدة الاسلامية من سماحة ودعوة الى التسلح بالعلم والمعرفة .

❋ فقد جاء فى الذكر الحكيم قوله تعالى :

« يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ».

سورة المجادلة آية ١١

كما حث الاسلام الانسان على أن يعمل سمعه وبصره وقلبه كي يعرف الكون حوله وحمله مسئولية البحث بعد أن وهبه الوسيلة والقدرة .

قال تعالى :

« ان السمع والبصـــــر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا »

الاسراء آية ٣٦

ومن أقوال النبى صلى الله عليه وسلم :

« الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها ولا يبالى من اى وعاء خرجت »

ويقول :

« خذ ما تعرف ودع ما تنكر »

ويقول على بن أبى طالب :

« تعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال »

ويوم كان طلب العلم فريضة لم يتردد المسلمون أن يطلبوا العلم ولو كان فى الصين ولما كانت ثقتهم فى أنفسهم عالية ، اقبلوا على تراث العالم حولهم ينقلونه الى لغتهم ثم استطاعوا أن يبدعوا وأن يجزلوا العطاء للانســـــانية جمعاء .

وفيم يلى من صفحات رؤية لموقف الفكر الاسلامى من تراث اليونان والعالم القديم الذى عرف عندهم باسم علوم الأوائل .

نقـــل التراث اليونـــانى
الى العـــالم العربى وأسبابه

قبل ان نتتبع تأثر الحضارة العربية الاسلامية بتراث اليونان وغيرها من الأمم القديمة والتى عرفت عندهم بعلوم الأوائل ينبغى أن ننظر فى حياة العرب قبل الاسلام وكيف كانت صلاتهم بغيرهم من الأمم الأخرى .

وقد اجمع المتخصصون فى تاريخ العرب القدامى على أن العرب قبل الاسلام كانوا يعيشون حياة لا تعرف نظام الدولة ولا الحكومة المركزية ، بل كانت حياتهم فى قبائل شديدة التمسك بالعصبية الى حد انتهى بهم الى النزاع والصراع الدائم غير أنهم كانوا فى حاجة دائمة للاتصال

بغيرهم من الشعوب الأخرى من اجل اكفاء انفسهم ضرورات الحياة فنشطت التجارة مع جيرانهم وكانت القوافل التجارية تسلك الطرق الى الحبشة واليمن جنوبا والى بلاد الشام شمالا ، فكانوا على صلات تجارية وثقافية مع جيرانهم الفرس والروم وترتب على ذلك أن احاطوا بأخبار الأمم الاخرى ، فمن سكن منهم الحيرة وجاور العجم اطلع على علم الأعاجم ومن حل بالشام من شيوخ غسان علم أخبار الروم وبنى اسرائيل واليونان(١) .

وحين جاء الاسلام جعل العرب أمة واحدة فوحد بينهم وبين شعوب أخرى كثيرة تمتد مواطنها من المحيط الهندى شرقا الى المحيط الأطلسى غربا .

وفى ظل الاسلام تعلمت الشعوب الأخرى اللغة العربية واختلفت لغة الفرس بعد دخولهم الاسلام عما كانت عليه قبله واقتبست من اللغة العربية الكثير من المفردات وأوزان الشعر واستخدمت الخط العربى ، وكذلك صارت اللغة التركية والأوردية وعاش غير المسلمين من اتباع الديانات الأخرى متمتعين بكافة حقوقهم وحرياتهم فى ظل الدولة

---

(١) د . على الجندى ، فى تاريخ الادب الجاهلى ، مكتبة النصر ، القاهرة ص ٨٣ .

الاسلامية ، وكانت تلك الحرية ظاهرة فريدة فى القرون الوسطى لم تعرفها أوربا المسيحية(٢) .

وبعد تطور حضارة العرب فى ظل الاســــلام دونت العلوم بفضل اكتشافهم صناعة الورق التى انتقلت اليهم من الصين ، فدونت العلوم النقلية أولا ثم سرعان ما تفتحت عقولهم على العلوم العقلية وهى علوم كان للفرس واليونان والهند تراث كبير فيها ، فنقلوا عن تلك الشعوب الفلك والطب والرياضيات والمنطق والفلسفة .

وكان النقل المباشر من تراث الأوائل يتمثل فى النقل عن التراث اليونانى فى المقام الأول ذلك لأن الحضــــارة اليونانية كانت قد انتشرت مع الاسكندر الأكبر فى أرجاء العالم الشرقى وظلت تحتضنها دولة الروم البيزنطيين كما تلقفتها بلاد الفرس بعد أن تحولت الامبراطورية البيزنطية الى المسيحية وأمر الامبراطور جوستنيان باغلاق المدارس الفلسفية الوثنية عام ٥٢٩ م فهرب فلاسفتها الى دولة الفرس ورحب بهم كسرى أنو شروان وكذلك غزت ثقافة اليونان وفلسفتها امبراطورية الفرس عدوتها العنيدة .

---

(٢) د . محمد عبد السلام كفافى : الحضــــارة العربية طابعها ومقوماتها العامة . دار النهضة العربية بيروت ، الفصل الثانى .

وكذلك انتشرت الثقافة اليونانية فى بلاد الفرس وتركزت فى مراكز هامة كانت جند يشابور من اهم هذه المراكز وتركزت كذلك فى حران موطن الصابئة فى بلاد ما بين النهرين . وفى أعالى بلاد الشام فى الرها ونصيبين كذلك كانت قد ثبتت جذورها فى الاسكندرية منذ عصر البطالمة والرومان . وبعد انتشار المسيحية تلقاها المعلمون النصارى وتداولوا علوم المنطق والطب ونقلوا آراء بعض فلاسفة اليونان وكذلك فعل السريان النساطرة المنتشرون فى أرجاء العالم الشرقى .

أما اذا رجعنا الى شهادة المؤرخين واقوالهم عن تراث الأوائل وانتقاله الى العرب والمسلمين ، فيمكن أن نذكر مؤلفات عديدة في هذا الموضوع اشهرها مؤلفات القفطى وابن أبى أصيبعة وابن النديم والشهرستانى والمسعودى .

ويكفى أن نرجع بهذا الصدد الى شهادة حاجى خليفة مؤلف الموسوعة الكبيرة .

« كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون » يقول :

« ان علوم الأوائل كانت مهجورة فى عصر الدولة الأموية ولما ظهر آل عباس كان أول من اعتنى منهم بالعلوم الخليفة العباسى الثانى أبو جعفر المنصور وكان مع براعته فى الفقه مقدماً فى علم الفلسفة وخاصة فى علم النجوم ،

ثم لما أفضت الخلافة الى الخليفة السابع عبد الله المأمون ابن الرشيد أتمم ما بداه جده فداخل ملوك الروم وسألهم ما لديهم من كتب الفلاسفة فبعثوا اليه منها بما حضرهم من كتب افلاطون وارسـطو وسـقراط وجالينوس واقليدس وبطليموس وغيرهم ، واحضر لهم المترجمين فترجموا له على غاية ما أمكن »(٣) .

اما ابن النديم فيذكر السبب الذى من أجله كثرت كتب الفلسفة وترجمتها فيقول :

« ان احد الأسباب فى كثرة كتب الفلسفة وغيرها فى البلاد الاسلامية أن المأمون رأى فى منامه كأن رجلا أبيض اللون مشربا بالحمرة ، واسع الجبهة مقرون الحاجب ، اجلح الرأس أسهل العينين حسن الشمائل ، جالسا على سريره قال المأمون :

« وكأنى بين يديه قد ملئت له هيبة فقلت من أنت ؟ قال ارسطاطاليس فسررت به وقلت أيها الحكيم أأسألك قال : سل ، قلت ما الحسن ؟ قال : ما حسن فى العقل ، قلت ثم ماذا : قال ما حسن فى الشرع قلت ثم ماذا : قال ما حسن عند الجمهور قلت ثم ماذا ؟ قال ثم لا ثم »(٤) .

---

(٣)حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون .

(٤) ابن النديم الفهرست : المكتبة التجارية القاهرة ص ٣٥٣ فى ذكر السبب الذى من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة فى هذه البلاد .

كان هذا هو تفسير قدمه ابن النديم عن أهم أسباب تلك الرغبة الشديدة فى اخراج الكتب اليونانية والاحتفاء بها فى عصرى المنصور والمأمون .

واذا كان هذا التفسير الذى أورده ابن النديم من باب الروايات الشائعة المتداولةالا أن تقصى الأسباب التاريخية والسياسية انما يلقى أضواء على أسباب ومؤثرات أخرى جدت على الساحة الفكرية كما يبين أن تشجيع خلفاء بنى العباس لترجمة تراث اليونان انمـــــا كان لايديولوجية سياسية تبنتها الدولة العباسية .

يقول الدكتور زكى نجيب محمود فى تفســـــير هذا الموضوع : ان الواقع التاريخى يشهد بان الصراع على الحكم بدأ يشتد منذ نهاية الدولة الأموية اذ قويت الدعوة لبنى العباس ابن عم النبى فى الكوفة المتشيعة لأهل البيت وكان أقوى أعوان بنى العباس هم من الفرس أهل خراسان الذين رغم دخولهم الاســــلام لم ينالوا ما طمعوا فيه من مشاركة فى سلطة الحكم وضجوا وتذمروا من عنصرية بنى امية وتفضيلهم العرب على باقى الشـــعوب التى دخلت الاسلام وانضوت تحت رايته .

وماليث أن استقر الحكم لأبى العباس السفاح سنة ٧٥٠ م بفضل جهود الفرس بقيادة ابى مسلم الخراسانى .

وجاء الخليفة العباسى الثانى أبو جعفر المنصور فكان أول ما بدأ به حكمه أن تخلص من أبى مسلم الخراسانى وتم اعدامه .

وبمقتل أبى مسلم الخراسانى بدأت مقاومة الفرس لحكم العرب مقاومة لا تقف عند حد السياسة بل أيضا على أعلى مستويات الفكر والثقافة وكان ذلك باحياء عقائدهم القديمة وأكثر من ذلك ذهبوا الى حد تأليه ابى مسلم الخراسانى(٥).

وزاد من اذكاء شعور الكراهية عند الفرس شعورهم شبه الدينى حتى بين الذين اعتنقوا الاسلام من اعتبار ملوك الساسانيين احفادا للبطل الأسطورى Kayami فأسسوا فرقا مستقرة فى فارس تؤله الملوك وتعتبرهم محلا للالوهية باغ Bagh ورأوا ان هذه الروح المقدسة تنتقل من حاكم الى حاكم آخر عن طريق التناسخ(٦) .

لذلك فان كثيرا من الفرس رغم اعتناقهم الاسلام ظلوا متمسكين بآرائهم القديمة وكانوا مستعدين لعبادة الخليفة كعبادتهم لملوكهم من قبل .

---

(٥)زكى نجيب محمود المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى — دار الشروق ص ١١٧ .

(٦)دى لاس اوليرى : الفكر العربى ومركزه فى التاريخ — نقله الى العربية وعلق عليه اسماعيل البيطار — دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٧٢ ص ٧٩ الى ص ٨١ .

وتاقوا الى أمير مؤله ، وقامت فعلا محاولة لتاليه الخليفة قامت بها فرقة متعصبة ذات أصول فارسية عرفت بالراوندية وشـــقت عصا الطاعة عندما رفض الخليفة المنصور أن يعامل كاله ورمى بقادتهم فى غياهب السجن .

تلك الافكار والبدع التى شـــاعت منذ بداية الدولة العباسية بدأت تتسرب الى مذاهب الشيعة المتطرفة التى ذهبت الى تقديس أبناء على وترى ان نفحة الهية مقدسة تحل فى الأئمة .

وكانت المجوسية هى أهم عقائد الفرس التى أرادوا احياءها والى جانبها المزدكية والمانوية كذلك انتشر الغنوص القائل بثنوية المبادىء الخير والشر أو النور والظـلام وازدادت شعوذات الفرس وعقائدهم اللاعقلانية .

ازاء ذلك بدأ خلفاء بنى العباس ينتبهون الى ضرورة محاربة هذه الاتجاهات الايديولوجية المتسترة بالدين لأجل أهداف سـياسية وكان اندفاعهم الى تأكيد منطق عقلى وفلســـفة مخالفة لعقائد الفرس فلســفة دولة الروم البيزنطيين عدوتهم القديمة والزود عن العقيدة الاسلامية باستخدام سلاح المنطق العقلى المستمد من فلسفة اليونان أكبر ند لدولة الفرس .

ولعل اندفاع خلفـــاء بنى العباس نحو تبنى المنطق العقلى والفلسفة اليونانية لم يكن فقط لمغايظة شعوذات

الفرس بل أيضا للبحث عن احياء ثقافة عربية جديدة مناوئة لثقافة الأمويين شديدة التعصب لتراث العرب القديم(٧) .

كل هذه الأسباب تضافرت من أجل احياء ثقافة عباسية جديدة مناوئة لثقافة الفرس القديمة ولثقافة الأمويين شديدة التعصب والعنصرية للعرب .

فمن الواضح ان العناية بفلســـــفة اليونان وعلومهم وارسطو ومنطقه بوجه خاص لم تظهر الا فى وقت متأخر نسبيا .

وفى ذلك يقول الدكتور محمد عابد الجابرى : « لاشك ان حضور المنطق الارسطى فى الثقافة العربية جاء متأخرا بما لا يقل عن قرن من الزمان من حضور الأصناف الأخرى من الموروث القديم »(٨) .

ويفسر هذا بقوله :

« لقد اتجه المأمون اذن الى أرسطو لمقاومة الغنوص المانوى والعرفان الشيعى كلاهما يريد أن يؤسس معارضته

---

(٧) زكى نجيب محمود — المرجع نفسه ص ١١٨ .
(٨) محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى دار الطليعة بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٥ .

للدولة العباسية على سلاح لا يملكه العباسيون الذين يتزعمون الخلافة السنية التى تؤمن بانتهاء النبوة وتوقف الوحى نهائيا مع خاتم النبيين والمرسلين فكان لابد اذن من سلاح يقف صامدا فى وجه العقل المستقيل وأطروحاته المانوية الشيعية ــ ولم يكن هناك من سلاح آخر غير العقل الكونى خصمه التاريخى ، ومن هنا لجأت الدولة العباسية على عهد المأمون الى العمل على تنصيب هذا العقل فى الثقافة العربية الاسلامية واقامة التحالف بينه وبين المعقول الدينى العربى لصد الهجمات الغنوصية التى كانت تهدد ليس فقط العباسيين كدولة بل الفكر الدينى الرسمى بشقيه المعتزلى والسنى »(٩) .

فالواقع المتفق عليه اذن ان العناية بأرسطو لم تتخذ شكلا واضحا الا فى العصر العباسى على وجه الخصوص فى حركة الترجمة التى أطلق اشارة البدء فيها الخليفة العباسى المنصور بعد أن نقل مقر الخلافة من الكوفة الى بغداد وتمثلت قمتها بولاية المأمون فى نهاية القرن الثانى الهجرى وكان لتأسيس بيت الحكمة فى بغداد أعظم الأثر فى بعث التراث اليونانى وتراث أرسطو بالذات وقام بالدور الأكبر فيه المترجمون السريان وعلى رأسهم ثلاثة من أسرة واحدة هم :

---

(٩) المرجع نفسه ص ٢٢١ .

حنين بن أسحق وابنه أسحق بن حنين وحبيش بن الحسن

ويعد أبو بكر يعقوب بن اسـحق الكندى الذى ولد بالكوفة وتلقى العلم بالبصرة وبغداد حوالى عام ٨٨٣ م وعينه المأمون مؤدبا للخليفة المعتصم من اشد المتحمسين لفلسفة أرسطو .

وكان ثانى المشائين من أتباع أرسطو هو أبو نصـر الفارابى المتوفى سنة ٩٥٠ م وقد عاش فى بلاط سيف الدولة فى حلب ولكنه كان قد تلقى العلم فى بغداد على يدى الطبيب المسيحى يوحنا بن حيلان وأبى بشر متى بن يونس القنائى .

وهكذا نجد أرسطو يتوج فى الثقافة العربية منذ القرن التاسع الميلادى ويظل مكرما تكريما لم يره مفكر آخر حتى قيل عنه المعلم **الأول** .

واذا كان لفلسفة أرسطو عند العرب مكانة لا تدانيها فلسفة أخرى الا انه لابد من التنويه بأن آراء أرسطو حين وصـلت الى العرب انما وصـلتهم مصـبوغة بالصـبغة الافلاطونية الجديدة . هذه الافلاطونية كانت قد أخذ بها شراح أرسطو فى العصر الهلنتى قبل الاسلام وعلى رأسهم الاسكندر الافروديسي الذى كانت شـروحه على نظرية العقل من أهم مواضع التأثير فى فكر فلاسفة الاسلام .

وكانت أهم أسباب هذا الخلط بين المشائية الاسلامية والافلاطونية الجديدة هو قبول مختصرات من تاسوعات أفلوطين الرابعة والخامسة والسادسة على أنها الاهيات أرسطو وسميت المختصرات بأوثولوجيا ارسطاطاليس .

وللجاحظ رأى ذكره بصـــــدد الترجمة عموما ومدى جدواها وأهميتها فى كتاب الحيوان .

ذهب الجاحظ الى القول بصـــــعوبة الترجمة بل استحالتها ، اذ يتعذر على المترجم ايراد ما كتبه المؤلف تماما ، ويشترط فى الترجمة شروطا من أهمها أن يكون المترجم على نفس المستوى الفكرى للمؤلف وان يكون على دراية تامة باللغتين التى يترجم منها والتى يترجم اليها ، ويزيد الأمر صعوبة عدم امكانية التطابق بين لغتين مختلفتين، ويقول اذا كانت هناك صعوبة فى ترجمة كتب الهندسة والفلك والطب فما بالك بالكتب الدينية التى تتناول العقائد والالهيات ، وأكثر من ذلك صعوبة ترجمة النصوص الأدبية وخاصة الشعر اذ يستحيل ترجمته .

وافكار الجاحظ بهذا الصدد لها أهميتها وتكشف عن حس نقدى عظيم ولعل الدافع اليه انه لم يكن فى عصره مترجمون على مستوى عال من الدقة ، لانه الف كتبه قبل أن يقدم اسحق وحنين ترجماتهما للتراث اليونانى ويذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى فى تفسيره لآراء الجاحظ الى

أنه يمكن أن يكون الجاحظ قد كتب هذا الكلام فى عصر اشتد فيه النقاش حول ترجمة القرآن الى اللغات الأخرى كالفارسية والتركية ، وكان الجاحظ من اشد معارضى هذه المحاولات ولذلك نراه يثير الكثير من الخصائص التى تميز اللغة القرآنية ليبين استحالة ترجمته ، وربما كان يدعو أصحاب اللغات الأخرى غير العربية الذين دخلوا الاسلام الى تعلم اللغة العربية من أجل اجادة المعرفة بالدين(١٠) .

لقد كان افساح الطريق للترجمة فى القرن الثانى الهجرى ـ الثامن الميلادى ـ مما بعث نهضة فكرية كبيرة أتت ثمارها فى القرن الرابع الهجرى ـ العاشر الميلادى ـ وسادت نهضة فكرية اشادت بالعقل وقدرته على اقتحام مجالات عديدة من العلم غير أنها فتحت الباب على مصراعيه لكثير من التيارات المتناقضة فالى جانب العقلانية وجد الشك والى جانب النزعة العلمية الوضعية وجدت العلوم السرية Occultisme وظهر التطرف فى الدين والتطرف فى الالحاد(١١) .

---

(١٠) Abdurrahman Badawi : La Transmission de La philosophie Creque au monde Arabe. Paris Vrin. 1968 P. 108 — 129. Ibid. P. 21.

(١١) A. Badawi, Quelques figures et Thèmes de la philosophie Islamique. Pari Maisonneuve 1979.

كذلك علت مكانة أرسطو وذاعت شهرته عند العرب طالما وصلتهم فلسفته مصبوغة بالافلاطونية الجديدة . ولم تكن بين أيديهم فلسفته الحق — وبفضل التحريف الذى حدث لهذه الفلسفة على يد النقلة من السريان المسيحيين ، ولما عرف العرب مؤلفاته أحسن من ذى قبل وجدوا انها ليست كما كانوا يشتهون خاصة نظريته فى أزلية الكون ونظريته فى انكار العناية الالهية وانكاره نشور الاجسام .

لذلك فقد شاهدت الثقافة الاسلامية حركة نقد لفلسفة أرسطو والمشائية ظهرت متأخرة وتجلت عند عدد كبير من مفكرى الاسلام وعلى رأسهم الغزالى وابو البركات البغدادى وأبو بكر الرازى وغيرهم .

ويمكن أن نعد القرن الثانى للهجرة أو الثامن الميلادى العصر الذهبى للترجمة اشتدت فيه موجة الترجمة الى حد أثار المناقشات والجدل حول أهمية الترجمة وقيمتها وتطرق البحث الى النظر فى مدى تفوق الحضارات المختلفة والمفاضلة بينها وبوجه خاص البحث فى خصائص وسمات الحضارة اليونانية والمقارنة بينها وبين الحضارات الأخرى ويعد أبو حيان التوحيدى من المصادر الرئيسية فى هذا الموضوع اذ يكرس فصولا بأكملها فى كتاب الامتاع والمؤانسة لهذا الموضوع فيقول : الأمم عند العلماء أربعة « الروم والعرب وفارس والهند » ويصعب ان يقال ان العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة .. يقول : « للفرس

السياسة والآداب ، وللروم العلم والحكمة ، وللهند الفكر والرؤية والخفة والسحر والأناة وللترك الشجاعة والاقدام وللزنج الصبر والكد والفرح وللعرب النجدة والقرى والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان » .

ويقول كل أمة لها زمان على ضدها وهذا بين مكشوف اذا أرسلت وهمك فى دولة يونان الاسكندر لما غلب وساس وملك وكذلك اذا عطفت الى حديث كسرى أنوشـــــروان وجدت هذه الأصول بأعيانها .. ولذا قال أبو مسلم صاحب الدولة حين قيل له : «أى الناس وجدتهم أشجع فقال : كل قوم فى اقبال دولتهم شجعان وقد صدق وعلى هذا كل أمة فى مبدأ سعادتها أفضل وانجد »(١٢) .

ومن أشهر مروجى التراث اليونانى فى العالم الاسلامى مسكويه والرازى وأبو سليمان بن بهرام السجستانى مؤلفا كتاب صوان الحكمة كانت له مكانة ممتازة بين مثقفى العرب فى ذلك العصر وكانت منزلته من أبى حيان التوحيدى منزلة سقراط من أفلاطون وأبو حيان يروى عنه كما روى أفلاطون عن سقراط وقد ولد السجستانى بسجستان ورحل الى

---

(١٢) أبو حيان التوحيدى كتاب الامتاع والمؤانسة منشورات دار مكتبة الحياة ـــ بيروت الجزء الأول ـــ الليلة السادسة . ص ٧٠ الى ص ٩٦ .

بغداد وكان له دائرة من المثقفين فى كافة العلوم ومن أهمهم ابن الرمانى اللغوى وأبو حيان التوحيدى وشاعت مؤلفات كثيرة تعلى من شأن ثقافة اليونان من هذه الكتب التى كثيرا ما تتخللها أقوال وأفكار لا تطابق واقع الفكر اليونانى — من ذلك كتاب المبشرين فاتك العامرى المؤلف عام ٤٤٧ هـ وعنوانه مختار الحكم ومحاسن الكلم — ولا نجد فى المراجع اليونانية أصولا لهذا الكتاب المنقول عن اليونان .

وفى هذا الكتاب يظهر سقراط على انه نبى وزاهد ويذكر ديوجين الكلبى — وترد آراء لافلاطون وأرسطو فى السياسة وأهم ما يرد فيها روايات العرب عن الاسكندر الاكبر التى يبدو أنها مستمدة من أصول بيزنطية وهى تمجد سيرته بشـــكل رومانسى كبير — فقد نسبوا له الحكمة والخلق الحسن وكيف ثار على ما درج عليه أسلافه من تقديم جزية لدارا ملك الفرس وبعد أن تولى الملك رفض دفع الجزية فجرى القتال وانتصر الاسكندر ولكنه كرم دارا بعد مقتله وتزوج من ابنته روشنك عملا بوصية أبيها ، ولما دخل بلاد الفرس أحرق كتب المجوس وهدم ببوت النيران وبنى مدينة مرجيانوس التى سميت فيما بعد مرو وارتحل الى الهند وكتب الى ملكها من ذى القرنين ملك ملوك الدنيا يقول له ان الله الهى والهك وسار الى البراهمة لاظهار دينه وقتل من كفر به — وواضح عدم الدقة فى هذه الرواية

التى تشيد بالاسكندر وكذلك كتبوا عن أخبار كبار العلماء ــ بطليموس صاحب المجسطى وجالنيوس اعظم اطباء اليونان وله الكتب الستة عشـــرة التى كانت تعلم بالاسكندرية وسار عليها التعليم الطبى عند العرب .

على أى الحالات فقد أطلع العرب على تراث اليونان فى العلوم وفى الفلسفة ولهم الفضل فى حفظ هذا التراث من الضياع والكشف عن أصول يونانية ضائعة ــ من ذلك كتاببرقليس عن أبدية العـــالم ورد يوحنا النحوى عليه وكتابه مبادىء الثيولوجيا عرف باسم كتاب الايضاح فى الخير المحض ــ وهو الذى ترجم من العربية الى اللاتينية باسم كتاب العلل Liber de Causis وقد علت شـــهرة ارسطو وارتفعت مكانته عند العرب كما لم ترتفع مكانة مفكر آخر فى العالم القديم .

ولقد عنى ابن أبى أصيبعة بذكر اسماء النقلة الذين أكبوا علىترجمة ارسطو وتراث اليونان فى الفلسفة والطب فمنهم محمد بن موسى المنجم، وهو من بنى موسى بن شاكر المشهورين فى العلوم الرياضية وكان حنين بن اسحق ينقل لهم كثيرا من كتب الطب قال ابن أبى أصيبعة ان بنى شاكر كانوا يرزقون النقلة ومنهم حنين بن اسحق وكانت اجرته خمسمائة دينار فى الشهر .. ومما يحكى عن أبى الخير بن الخمار وعلى بن زرعة انهما ماتا حسرة بمقالة يحيي بن عدي في الحجج المبطلة لكتاب القياس ومنه ماروا ه

ابن بطلان الطبيب عن شيخه أبى الفرج بن عبد الله بن الطيب فقال بقى عشرين سنة فى تفسير ما بعد الطبيعة ومرض مرضا من الفكر فيه كاد يلفظ أنفاسه .

ومن ذلك رواية ابن سينا عن نفسه قال قرأت ما بعد الطبيعة فما كنت افهم ما فيه والتبس على غرض واضعه حتى اعدت قراءته أربعين مرة وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به وقلت هذا كتاب لا سبيل الى فهمه واذا انا فى يوم من الأيام وحضرت وقت العصر فى الوراقين بيد دلال مجلد ينادى عليه فعرضه على فرددته رد متبرم معتقد الا فائدة من هذا العلم فقال لى اشتر منى هذا فهو رخيص أبيعه لك بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه فاشتريته فاذا هو كتاب لأبى نصر الفارابى فى أغراض كتاب ما بعد الطبيعة فرجعت الى بيتى وأسرعت قراءته فانفتح على من الوقت اغراض ذلك الكتاب وفرحت بذلك وتصدقت ثانى يوم بشىء كثير على الفقراء .

ويدل ذلك على مدى ما ناله العلم بتراث الأقدمين من اهتمام خاص فى عصر العباسيين .

وقد سار النقل من اليونانية فى ثلاثة ادوار كما يقول سارتلانا : (١٣)

---

(١٣) سارتلانا محاضرات فى تاريخ الفلسفة اليونانية مصـــور بمكتبة جامعة القاهرة ..

الدور الأول :

من خلافة أبى جعفر المنصور الى وفاة هارون الرشيد اى من سنة ١٣٦ هـ الى سنة ١٩٣ هـ . وقد ذكر المسعودى فى مروج الذهب أن أبا جعفر المنصـــور كان أول من ترجمت له الكتب من اللغة العجمية الى العربية — ومن ذلك كتاب كليلة ودمنة وكتاب الســـند هند والمنطقيات لارسطو والمجسطى لبطليموس ومن تراجم هذا العصر يحيى ابن البطـــريق وترجم طيماوس لافلاطون واقليدس فى الهندسة وجورجيس بن بختيشوع وهو أول من نقل الكتب الطبية الى العربية .

الدور الثانى :

عصـــر الترجمة يبدأ من ولاية المأمون سنة ١٩٨ هـ الى سنة ٣٠٠ هـ وهنا ظهرت الطبقة الثانية من المترجمين ومنهم يحيى بن البطريق الذى غلبت الفلسفة عليه أكثر من الطب وتولى ترجمة كتب أفلاطون وأرسطو ومنهم الحجاج ابن يوسف بن مضر الوراق الكوفى سنة ٢١٤ هـ وقسطا ابن لوقا البعلبكى وعبد المسيح ابن ناعمة وحنين بن اسحاق المتوفى سنة ٢١٠ هـ وقد عنى حنين بنقل الكتب الطبية خاصة كتب جالبنوس اما ابنه اسحق بن حنين فقد عنى بنقل كتب الفلسفة الارسطية .

الدور الثالث :

فقد ظهر فيه متى بن يونس القنائى الذى عاش ببغداد فى خلافة الراضى بعد سنة ٣٢٠ هـ ويحيى بن عدى سنة ٣٦٤ هـ ومنهم سنان بن ثابت بن قرة سنة ٣٦٠ هـ واكثر ما اعتنوا به الكتب المنطقيـــة والطبيعية وتفاسيرها عند الاسكندر ويحيى النحوى .

كان نتيجة لهذه الجهود فى الترجمة تلك النهضة التى ظهرت واضحة فى القرن الرابع الهجرى وهو العصر الذى ظهر فيه ابن سينا والرازى والبيرونى واخوان الصفا .

ولقد ظهر ولع ابن سينا بهذه الكتب مما رواه عن نفسه من أنه لما قدم بخارى لعلاج السلطان نوح بن منصور قال : سألته الاذن فى دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب فاذن له فدخل دارا ذات بيوت كثيرة فى كل بيت صناديق كتب مصنفة بعضها فى الشعر وبعضها فى الفقه وبعضها فى كتب الأوائل .

ولقد كان من ابرز آثار نقل علوم اليونان وفلسفتهم ان ساد الحمـــاس لما هو قديم وغـــريب وذاعت البدع والاستبداد بالعقل الى حد ازدراء العقيدة والشريعة ومن أبرز أمثلة ذلك(١٤) .

---

(١٤) سارتلانا والمرجع نفسه .

١ ــ ابن المقفع ، ويحكى عن ابن المقفع المترجم الشهير انه كان يصرح بالثنوية وافتتح بعض كتبه بقوله : « بسم النور الرحمن والرحيم » ، وكان بنكر الخلق من العدم حتى قال : ان كون شيء من لا شيء لا يقوم له فى الوهم مثال ومالا يقوم فى الوهم مثاله فمحال .

ويقال انه ترجم كتاب مزدك المعروف باسم ديستاو وكتب فى الطعن على القرآن الكريم : الدرة اليتيمة فى معارضة القرآن .

وترجم كليلة ودمنة مضيفا اليه باب بارزويه وهو اسم فارسى قديم اتخذه ابن المقفع وذهب فيه الى القــــول بتعارض الأديان واستحالة الوصــــــول فيها الى يقين . واعتبار العقل افضل وسيلة للمعرفة .

٢ ــ وذكر ابن حزم فى كتاب الملل ، أن الحـــــابطية قالت بان للعالم اله قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح وأن المسيح هو الذى يحاسب الناس فى الاخرة وهو رأى مستمد من فرق الغنوصية المنتشرة فى بلاد الفرس .

٣ ــ وذهب ثمامة بن الاشرس وهو من ندماء المأمون ان اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون فى الآخرة ترابا ولا يدخلون جنة ولا نار وكذلك البهائم والأطفال .

٤ ــ وذهب محمد بن زكريا الرازى الطبيب الكبير الى قول جمع فيه بين مذهب الفيثاغورية ومذهب الصابئة وكان يقول ان هناك قدماء خمسة : البارى ســـبحانه وتعالى والنفس الكلية والهيولى الأولى ثم المكان والزمان . ويؤخذ عليه انكاره للنبوات .

٥ ــ اما ابن الراوندى المتوفى سنة ٩١٠ هـ فكان ينكر الالوهية وينادى بأقوال .. الدهريين وأنكر النبوات وكذلك المعجزات .

رد الفعل وانكار الفلسفة

كان لحركة النقل عن اليونان والفرس والهند واحياء تراث الأوائل أن شاع فى البيئة الفكرية حريات وشطحات وكثرت النزعات المتطرفة كما ذكرنا والخروج على أسس الشـــريعة واهتز الايمان بالعقيدة الأمر الذى اثار الائمة والفقهاء وظهر الهجوم على الفلسفة وانكار علم الكلام وقد شاعت العبارة القائلة « من تمنطق فقد تزندق » وقال ابن تيمية الحنبلى « ما أظن الله تعالى يغفل عن المأمون العباسى ولابد أن يعاقبه عما أدخل على هذه الأمة . وينســـب للقاضى أبو يوســـف الحنفى قوله من طلب الدين بالكلام

تزندق ومن طلب المال بالكيمياء أفلس ومن حدث بغرائب الحديث كذب(١) .

وكان أقسى من عادى الفلسفة والكلام هم الفقهاء الحنابلة ابتداء من القرن الرابع الى ما بعد ذلك ، وحين قويت شوكتهم وصل بهم الأمر الى تفتيش دور العامة والمفكرين وان وجدوا نبيذا أراقوه وان وجدوا طربا وغناء ضربوا واعترضوا على خروج النساء ووصل بهم الأمر الى انه اذا مر بهم شافعى المذهب اغروا به العميان فيضربونه بعصيهم حتى يكاد يموت ويحكى عن سيف الدولة الأمدى المولود سنة ٥٥١ هـ قال عنه القفطى انه كان مبرزا فى علوم الأوائل والمنطق ولما نزل بغداد جفاه الفقهاء ووقعوا فى عقيدته فخرج من العراق قاصدا مصر فدخلها فى ذى القعدة عام ٥٩٢ هـ ونزل بالمدرسة المعروفة بمنازل المعز وناظر بمصر .

وحدث مثل هذه لعبد السلام بن عبد الوهاب الملقب بركن الدين المتوفى سنة ٦١١ هـ وهو حفيد المتصوف عبد القادر الجيلانى حيث لعن وأحرقت كتبه .

---

(١) مقال موقف أهل السنة القدماء ازاء علوم الأوائل لاجنتيس جولد زيهر ص ١٢٣ الى ص ١٧٢ من كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية نشرة د . عبد الرحمن بدوى — انظر أيضا مقدمة ابن خلدون الفصل الرابع والعشرون فى ابطال الفلسفة واسماء منتحلها .

ولاشك أن مقاومة الأئمة كان لها ما يبررها ازاء البدع والآراء الخارجة غير ان معاداة الفكر واشهار سـلاح السلطة والقهر والعنف كان من اهم أسباب ركود الفلسفة وتباعد الناس عنها خصوصا بعد قيام الفتن وزيادة استبداد الحكام ثم ما تلا ذلك من حروب صليبية وهجوم المغول على البلاد الاسلامية فى القرن السابع الهجرى فكان ذلك من اسباب ضياع ما كان موجودا بالخزائن خاصة خزائن حلب وبخارى وسمرقند ويقال ان المغول لما دخلوا بغداد سنة ٦٥٨ هـ مزقوا الكتب وأحرقوا الخزائن .

غير ان علماء الكلام الذين قامت الحملة فى مواجهتهم كانوا أهم من تصدى للدفاع عن العقيدة فى مواجهة البدع والشطط وقد استعانوا بالفلسفة والمنطق فى سبيل نصرة دينهم وصارعوا اصحاب الأديان والملل الأخرى فى جدلهم معهم من ذلك جدلهم مع اليهود فى موضوعات دقيقة مثل نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ومن أمثلة ذلك ، كتاب هداية الحيارى فى أجوبة اليهود والنصارى لابن القيم سنة ٧٥١ هـ أما فيما يتعلق بالجدل مع المذاهب المسيحية فيظهر على وجه الخصوص فى كتاب القاضى عبد الجبار المغنى فى أبواب التوحيد كتبه فى مواجهة الفرق غير الاسلامية ورد فيه على عقيدة التثليث واتحاد اللاهوت بالناسوت .

كذلك قام الجاحظ بالرد على النصـارى فى رسالة

كرسها لهذا الغرض رسالة الرد على النصارى ضمن ثلاث رسائل للجاحظ(٢) .

وقد أدى الجدل مع أتباع العقائد الأخرى خاصة المسيحية الى ظهور مشكلات جديدة فى الفكر الاسلامى مثل مشكلة البحث فى القرآن وهل هو قديم أم مخلوق وتبنى المعتزلة القول بخلق القرآن وترتب على ذلك أيضا البحث فى جوهر الله ذاته وصفاته فى مواجهة القول بالاقانيم الثلاثة فى المسيحية .

ولما دخل الاسلام بلاد الفرس وقضى على دولتهم الساسانية وديانتهم الزرداشتية قضت الدولة الأموية على وثنيتهم وثنائيتهم غير أن مانويتهم وغنوصية المسيحيين تسللت الى فكر كثير من مفكرى الاسلام ذوى الاتجاهات الباطنية والشيعة والخوارج خاصة عند من كان منهم من أصول فارسية أمثال ابن المقفع وبشار بن برد ومنهم أيضا صابئة حران عبدة الكواكب الذين ذكرهم المسعودى فى مروج الذهب والشهرستانى فى الملل والنحل ونسب لهم قولهم بالوسائط الروحانية والمتوسطات المقربين الى الله رب الأرباب ومن فرقهم أصحاب الهيكل

---

(٢) نشرة فينكل ، المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٨٣ هـ انظر لويس جارديه و ج قنوانى ، فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية ترجمة صبحى الصالح وفريد جبر — دار العلم للملايين ١٩٦٧ .

كذلك ذكر البيرونى عقيدة البراهمة فى كتابه تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل او مرذولة .

وكان على راس من رد على الفلسفة وابطل ما فى المشـــائية من ابتعاد عن العقيدة هو الامام الغزالى فى مؤلفاته الكثيرة ، مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة ، كفر الفلاسفة فى ثلاثة أمور منها قدم العالم وعدم معرفة الله بالجزئيات ونشور النفوس بغير أجساد .

غير ان الانتصار للفلسفة لم يعدم من قام به وعمل على الرد على مهاجميها ، ويذكر بهذا الصدد محاولة الكندى الدفاع عن الفلسفة فقد ذهب فى رسالته الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى الى القول بان الحقيقة الفلســـفية لا تعارض الحقيقة الدينية وعارض المسيئين الى الفلسفة ورماهم بانهم يتاجرون بالدين ذبا عن كراسيهم المزورة التى نصبوها بغير استحقاق بل للترؤس والتجارة وهم عدماء الدين ، يقول من تجر بالدين لم يكن له دين .

ولذلك فقد رماه بالالحاد بعضهم وله رسالة مفقودة سماها الحث على تعلم الفلسفة .

لكن أهم ما كتب بصدد الدفاع عن الفلسفة والانتصار لها يرجع الى ابن رشد الذى رد على الغزالى فى كتاب تهافت التهافت وكتاب فصل المقال وفيما يلى خلاصة رايه بهذا الصدد .

الدفـــاع عن الفلســـفة
عند ابن رشـــد

كان ابن طفيل هو صاحب الفضل الأول فى تعريف ابن رشد بالأمير أبو يعقوب الذى طالبه بوضع شروح على فلسفة ارسطو فعنى بتفســـــيرها كما عنى أيضا بالطب اليونانى وله فيه كتاب الكليات .

غير أن أهم ما قدمه ابن رشد دفاعا عن الفلسفة ، هو كتابه تهافت التهافت ردا على كتاب الامام الغزالى تهافت الفلاسفة . كما يعد مؤلفه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال من أهم ما كتبه فى مقام الدفاع عن الفلسفة .

ولكى نحدد قيمة هذا المؤلف ، لابد من أن نذكر الخلفية التاريخيـــة التى كانت تجعل من جمهور الفقهاء والعامة مناهضين لدراسة الفلسفة ، وهم الذين تمسكوا بحرفية ما ورد فى القرآن الكريم والسنة فى فهم المسائل التى تمس طبيعة الألوهية والمسائل الكونية ،ولقد انقســـم علماء الدين فى عصـــر ابن رشـــد الى فريقين فريق الفقهاء المالكية الذين تناولوا الأمور العملية بالدراســـة وفريق المتكلمين وهم الذين تناولوا الأمور النظرية وكانوا من الأشاعرة ، وكان فقهاء المالكية والأشاعرة من اشد أعداء الفلسفة فى الأندلس وكلاهما كان يعتمد على ظاهر النصوص الدينية مستعينا فى فهمها بدراسة اللغة العربية ولكن الفلاسفة الذين ظهروا فى القرن التاسع الميلادى بدأوا يســـتعينون بمناهج أخــرى مختلفة عند تناولهم الموضوعات الخاصــة بالألوهية والكون والانسان ، فقد اعتمدوا على مناهج الاستدلال العقلى والتفســير العلمى متبعين فى ذلك فلاســـفة اليونان ونظرياتهم فى الكون والطبيعة .

ولما كان الامام الغزالى اشد من تصدى للرد على هذه المناهج فقد انتهى الى تكفيرهم فى ثلاث مسائل هى :

أولا : مسألة علم الله :

فاله فلاسفة اليونان هو اله متعالى ، ويقتصر فعله على تأمل ذاته ، وهو لا يتصل بالعالم الا بوسائط كما

يذهب اتباع الافلاطونية الجديدة والغنوصيون ولكن الله سبحانه وتعالى كما ورد فى القرآن الكريم هو خالق الكون بلا وسائط وهو يعلم كل صغيرة وكبيرة عن الكون وعن الانسان ــ لذلك اتهم الغزالى فلاسفة الاســـــلام أتباع ارسطو بعدم الايمان بما جاء فى القرآن الكريم من أن الله يعلم الجزئيات واعترض على ما ذهب اليه الفلاســـــفة المشاؤون من أنه لا يعلم الا الكليات(١) .

ثانيا : ازليـــــة العـــــالم :

أن اله اليونان والفلاسفة المشائين لم يخلق العالم فى لحظة من الزمان وانما وجد العالم من الأزل وبواسطة عملية فيض أزلية صادرة عن ماهية الله بالضرورة ونقا لما قالت به الافلاطونية الجديدة(٢) .

ثالثا : البعـــــث(٣) :

ذهب فلاسفة اليونان منذ افلاطون ومن تبعه الى أن جسد الانسان عائق للنفس ولذلك فان حالة الفكر والتأمل

---

(١) الامام الغزالى ، تهافت الفلاسفة تحقيق الدكتور سليمان دنيا دار المعارف مصر ــ طبعة ثالثة .
انظر المسألة الثالثة عشرة فى أبطال قولهم ان الأول لا يعلم الجزئيات ص ٢٠٤ .
(٢) المرجع ذاته : المسألة الاولى والثانية : أبطال مذهبهم فى أزلية العالم وابطال مذهبهم فى أبدية العالم .
(٣) المسألة العشرون في ابطال انكارهم لبعث الأجساد .

الخالص حالة خاصة بالنفس ، وتتمثل السعادة المطلقة فى مفارقة النفس للبدن وخلاصها منه — ولكن القرآن الكريم ينص على أن البعث بالاجساد والارواح معا ولذلك فرأى الفلاسفة فى عدم بعث الاجساد يخالف الدين .

ومن الطبيعى أن الفلاسفة لكى يتجنبوا غضب الجمهور لجأوا الى وسيلتين ، هما اما أن يفسروا القرآن تفسيرا مجازيا وهنا يتعرضون للنقد اذ بأى حق يدعون ذلك ؟ .. أو يقتصروا على تعليم الخاصة تعليما سريا كما كان يفعل المسيحيون فى ظل الامبراطورية الرومانية الوثنية .

وقد وجه الغزالى نقده للفلاسفة ولغيرهم فى النقاط السابقة فى كتابه تهافت الفلاسفة سنة ١٠٩٥ م وكتب بعد ذلك فى هذا الموضوع مؤلفا آخر هو فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة أدان فيه الفلاسفة على طريقتهم فى التأويل .

ولكن بعد ثمانين عاما استطاع ابن رشد الرد على الغزالى وقد سنحت لابن رشد الفرصة فى القيام بهذا الدفاع عندما أظله بالرعاية أمير الموحدين أبو يعقوب عام (١١٦٣ — ١١٨٤) وكان خير رد فى الدفاع عن الفلسفة هو كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال كتبه عام ١١٧٨ م .

الادلة والبراهين فى فصل المقال :

يبدأ ابن رشد بالبحث فيما اذا كانت الفلسفة كما عرفها اليونان مسموحا بها من قبل الشريعة أم هى محرمة أم هى مطلوبة ؟ (فصل ١ — ٧ — ٩) ويرى ابن رشد أن الشريعة تستوجب معرفة الفلسفة بمعنى الفلسفة الطبيعية والأخلاقية ويعتمد على مقدمتين ليبرهن على ذلك :

أولا : المقدمة الأولى تنص على أن الدين والقرآن الكريم يأمران الانسان بالتفكيرفى الكون — يقول تعالى : « **فاعتبروا يا اولى الأبصار** » **ويقول ايضا** : « **أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء** » **ويقول** « **ويتفكرون فى خلق السموات والأرض** » .

ثانيا : ان هذا التفكير هو ما تفعله الفلسفة ، فقد سبق لفلاسفة اليونان أن وضعوا قواعد المنطق والتفكير ثم واصلوا البحث فى الكون والانسان وعلى الفلاسفة مواصلة عمل هؤلاء .

وقد رأى ابن رشد ان الحقيقة واحدة سواء بحثنا عنها بالدين والوحى أو بالفلسفة والعقل فيقول ان النظر البرهانى لا يؤدى الى ما يخالف ما ورد به الشرع فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه . يقول : وان كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق من أن يكون موافقا لما

ادى اليه البرهان فيه أن مخالفا له ، فان كان موافقا فلا قول هناك وان كان مخالفا طلب هنا لك الى تأويله .

لكن ماذا لو اختلف الدين مع الفلسفة ؟ يرى ابن رشد ان الدين يستعمل المجاز ، فكثير من الآيات القرآنية لها ظاهر وباطن فاذا اتفق الظاهر مع العقل فليس ثمة مشكلة اما اذا اختلف معه طلب تأويله(٤) — وللفلاسفة الحق فى هذا التأويل لبيان اتفاق الدين أو الشريعة وحقائق العلم أو الفلسفة التى يسميها الحكمة . ولكن على أى سند يجوز للفلاسفة التأويل ؟ ..

يقول ابن رشد بان التأويل قام به الفقهاء فى الأمور العملية ، اما فى المسائل النظرية فان اجتماع الفقهاء ليس دائما واضحا ، لذلك فان الأمور النظرية تحتاج بدورها لاجماع الفلاسفة وحيث انه كثيرا ما يحدث أن لا يجاهروا بآرائهم الا للخاصة ، يقول :

ان الاجماع لا يتقرر فى النظريات بطريق يقينى كما يمكن أن يتقرر فى العمليات .

---

(٤)هل يستغنى الفلاسفة اذن عن الدين ؟ بالنسبة لمن هم فى أعلى المستويات العقلية لان ابن رشد يوافق ابن طفيل فى نتائجه التى توصل اليها فى كتابه حى بن يقظان فان آسال لم يشك فى ان كل ما جاء به الوحى من حديث عن الله والملائكة والعالم الآخر قد شاهده بعقله .

لانه ليس يمكن أن يتقرر الاجماع فى مسألة ما فى عصر ما الا أن يكون ذلك العصر عندنا محصورا وان يكون جميع العلماء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا فقد روى عن السلف الأول أن هناك تأويلات لا يجب أن يفصح بها الا لمن هو أهل التأويل وهم الراســـــخون فى العلم .

فاذا اخطأ الفلاسفة فى تأويلهم فلا يجوز مؤاخذتهم طالما كانوا قد اجتهدوا فى ما يقولونه وهناك نص حديث يقول ان للمجتهد أجران اذا أصاب وأجر عن اجتهاده .

ولكن من هم من الناس الأقدر على التأويل ؟

يقول أنهم اهل البرهان الذين يعرفون حقيقة الكون بالمنهج العلمى وهم الفلاسفة الذين وصفهم القرآن الكريم بأنهم الراسخون فى العلم (٦ ــ ١٠) .

ولقد خص ابن رشد الفلاسفة بالحق فى التأويل لانهم يصـــلون الى الحقيقة البرهانية أى العلمية فى حين أن المتكلمين ، المعتزلة والاشاعرة لا يصلون الى الحقيقة لأنهم يعتمدون على الآراء الشائعة ويستعملون الجدل أما العامة فلا يجوز لهم التأويل لانهم أهل الخطابة وينتهى الى أن تأويل الباطن لايجوز الا للخاصة (١٦ ــ ١٧ ــ ٢١ ــ ٢٢ ــ ٢٣) .

فاذا كان الناس على ثلاثة أصناف ، صنف ليس هو من أهل التأويل أصـــــلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب . وصنف هو من أهل التأويل الجدلى وهم الاشاعرة وعلماء الكلام . وصـــــنف من أهل التأويل اليقينى وهم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة — وهذا التأويل لا ينبغى أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور .

لقد كان هذا من ابن رشد دفاع عن الفلسفة فى العالم الاسلامى حاول به دفع سلطة الاشاعرة فى بلاد الأندلس ولكنه جر عليه النفى بعد عشرين سنة من كتابته .

أهم قضـــايا الفلسفة الأرســطية
فى العالم العربى الاسلامى

المنطق الأرســــطى :

حظى كتاب التحليلات لارسطو (الاورجانون) بعناية لم يحظ بها اكثر المؤلفات المترجمة عن اليونانية فى العالم العربى ، ولم يعرف العرب منطق أرسطو مســــتقلا عن شروح الشراح وآراء الرواقيين الذين أضافوا اليه مقدمة فورفريوس الصـــــورى وهو المعروف عندهم باســــم ايساغوجى فوروفوريوس وناقشوا موضوعات لم يعتن بها أرسطو مثل علاقة المنطق بعلوم اللغة ،وشـــارك الفقهاء والمتكلمون الفلاسفة فى العناية بمناهج التفكير وكثيرا ما

وجهوا النقد لمنطق أرسطو ولعل أبرز المترجمين لمنطق ارسطو هو اسحاق بن حنين وكذلك أبو بشر متى بن يونس القنائى تومى عام ٩٤٠ م ومن السريان المناطقة أيضا يحيى ابن عدى .

وناقشوا نظريات ارسطو فى المقولات والتعريف ومالوا الى رفض التعريف الأرسطى للماهية بالجنس والفصل وادخلوا التعريف بالرسم الذى يصف الجزئى وعرفوا منطق الرواقيين أو أهل المظلة وكتابات جالينوس فى المنطق .

غير ان المسلمين كان لديهم مناهج فى دراسة أصول الفقه وكان علم الأصول بمثابة المنطق فى المشكلات العملية التى صادفت مفكرى الاسلام .

وتعد رسالة الشافعى من أول ما كتب عن منهج الاستدلال عند الأصوليين حتى ليعتبر الشافعى فى الدراسات الاسلامية مقابلا لأرسطو ، وان هاجم المنطق الارسطى .

لكن يظهر أثر المنطق الأرسطى على علماء الأصول عند فقهاء العراق خاصة فى مدرسة البصرة وعند الأصوليين من المتكلمين ويذهب البعض الى تأثر الغزالى بمنطق ارسطو

فى المستصفى اذ يقول ان تعلم المنطق هو فرض كفاية ومن لا يحيط بالمنطق فلا ثقة فى علمه أصلا(١) .

اما الذى كان له موقف هدمى لمنطق أرسطو فهو ابن تيمية الذى حاول أن يضع منطقا آخر اسلاميا وهو فى هذا يشبه الشكاك التجريبين الذين كانلهم تأثير عليه فى بعض عناصر الجانب الهدمى فى نقده لمنطق أرسطو ، اما الجانب الانشائى لنقد ابن تيمية فيكاد يكون فكرا اسلاميا خالصا .

وقد عارض السهروردى الاشراقى ارسطو وقدم محاولة لوضع منطق اشراقى خالف أرسطو فى كثير من الموضوعات .

وقد راى البعض ان المنطق عند السهروردى يشبه الى حد كبير المنطق الرياضى عند المعاصرين الذين حاولوا اختصار منطق أرسطو(٢) .

على اى الأحوال فان أهم أسباب نقد المسلمين للمنطق الأرسطى يرجع الى انه منطق استدلالى يقوم على القياس

---

(١) يتلخص فى اقامة الفروع على الأصول ويقول الشيخ مصطفى عبد الرازق أن أهل الحديث اعتمدوا على النص وكانوا أكثر اعتمادا على الدلائل من أهل الرأى حتى جاء الشافعى ليعنى بضبط الاستدلالات بأصول تجمعها ص ٢٣٠ تاريخ الفلسفة الاسلامية .

(٢) د . على سامى النشار — مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ١٤٤ .

والروح الاسلامية تجريبية استقرائية مالت الى منطق الرواقيين الذى يعنى بالمعرفة الحسية بالجزئيات ويرتبط منطق أرسطو بالميتافيزيقا اليونانية المعارضة لالهيات المسلمين وثالثا لان منطق أرسطو يقوم على خصائص اللغة اليونانية ــ وفكرة اعتماد المنطق الأرسطى على اللغة اليونانية وقيامه على خصائصها ومخالفة ذلك للمنطق الاسلامى قضية يرددها الفقهاء وعلماء أصول الفقه وعلماء اللغة وعلى رأسهم ابى سعيد السيرافى .

وأوضح دليل على ذلك تلك المناظرة التى حدثت بين أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس القنائى ــ وفى هذه المناظرة التى رواها أبو حيان التوحيدى فى الامتاع والمؤانسة ، وأيضا فى المقابسات ما يكشف عن العناية البالغة التى أولاها خلفاء بنى العباس فى فترة الترجمة لمنطق أرسطو وأشار الى الجدل الذى ثار حول هذا المنطق من قبل أرباب العلوم الشرعية من أصوليين وفقهاء وعلماء اللغة والنحو .

روى أبو حيان أن هذه المناظرة التى جرت فى مجلس الوزير أبى الفتح بن جعفر بن الفرات .

وبدأت المناظرة بسؤال عن المنطق : فعرفه متى بن يونس القنائى بقوله :

« انه آلة يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد

المعنى من صالحه كالميزان الذى به يعرف الرجحان من النقصان » .

ولما كان المنطق هو الميزان عند « متى » فانه يكشف عن صورة الفكر وعن شكله أى اتساقه ولكن « متى » يخلط هذا التفسير الصورى للمنطق حين يقول انه يبحث فى المعنى فى حين يبحث النحو فى الالفاظ .

وينجح السيرافى فى الرد على كلام متى فيقول :

« اذا كان المنطق قد وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها فمن أين يلزم الترك والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه حكما لهم وعليهم ؟ »

ولاشك أن المنطق اليونانى وقد وضع لتحليل العلاقات القائمة فى اللغة اليونانية ولكن لما كانت هذه العلاقات على درجة كبيرة من العمومية فيمكن فى رأى متى أن ينطبق هذا المنطق على أى لغة .

ولذلك كان رد متى فى هذا الاتجاه اذ يقول ان المنطق يبحث فى الاغراض المعقولة والمعانى المدركة والناس فى المعقولات سواء .

كانت هذه المناظرة نموذجا لما كان يجرى فى بلاط الحكام وقت نقل الفلسفة اليونانية وبخاصة منطق أرسطو .

مقـــــــالة اللام :

وبالاضافة لمنطق أرسطو كان لكتاب ما بعد الطبيعة وخاصة مقالة اللام أهمية كبيرة فى العالم العربى ، فقد عنى الكندى بما جاء فى هذا الكتاب وله رسالة الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى حاول الدفاع فيها عن الحقيقـــة الفلسفية وعدم معارضتها للحقيقة الدينية ويقال ان الكندى اقتفى بأرسطو فى فلســفته فيما بعد الطبيعة من عناية بالبحث فى العلة الأولى للوجود فتحدث عن الصورة .

واثبات وجود الموجود الأول واعتمد على نظـــريات يحيى النحوى الذى ذهب الى القول بأن الكون حـادث ودافع عن فكرة الخلق من العدم السامية الأصــل قبــل الاسـلام(٣) .

وعارض أرسطو وبرقلس فى قولهما بأزلية الكون ويبدو أنه أخذ ببرهان يحيى النحوى الذى يقوم على افتراض ان جرم الكون لما كان متناهيا فقد امتنع أن يكون أزليا وهو برهان يفضل براهين متكلمى الاســلام فبرهانهم بنى على اعتبار أن الكون حادث مادام لا يخلو من الاعراض الحادثة وهذه فى رأيه مقدمة جدلية وعنى الكندى بوضع المصطلح الفلسفى عند العرب وله رسالة سماها فى حدود الاشياء ورسومها ورسالة مماثلة احتذى فيها بمقالة الدال عن كتاب

---

(٣) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية بيروت ص ١١٧ .

ما بعد الطبيعة لارسطو فلجأ الكندى الى وضع مصطلحات الفلسفة مثل الجرم للجسم والقنية للعادة وأيس وليس للتعبير عن الوجود واللاوجود .

وقد اعتمد الكندى فى معرفته بكتب أرسطو على ترجمات ابن ناعمة الحمصى ويقال أنه تعلم اليونانية وكان موسوعيا فى دراسته وقد تميزت جماعة من تلاميذه بمعرفتها الموسوعية ويروى التوحيدى فى مقابساته انه على الرغم من أن الكندى لم يكن معروفا لمنشائى بغداد الا أن أعمال تلاميذه كان لها شأن كبير خاصة أعمال الجغرافى أبى زيد البلخى سنة ٩٣٤ م ، وأحمد بن الطيب السرخى سنة ٨٩٩ م .

وقد قام الاستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى بنشر مخطوطتين لترجمة عربية قديمة لمقالة اللام والأخرى لمقالة الألف الصغرى لارسطو .

كما عثر على شرحين لمقالة اللام احداهما للشيخ أبى على بن سينا من كتابه الموسوم بالأنصاف والأخرى ترجمة عربية قديمة لشرح ثامسطيوسى .

وقد قارن الدكتور عفيفى هذه الترجمة القديمة بترجمة حديثة قام بها الاستاذ رصى W.D. Ross بجامعة أكسفورد عام ١٩٢٤ م .

ويلاحظ أن الترجمة العربية القديمة تحتوى على ثلثى مقالة اللام فقط وتبتدىء ــ بالفصل السادس الذى يبحث فى أنواع الجوهر واقتصر الناقل على نقل باقى فصـــول المقالة أى من ٦ ــ ١٠ لانها تحتوى فلسفة أرسطو الالهية فى أخص صورة لها(٤) .

وتقع مقالة اللام فى الفصل الثانى عشر من كتاب ما بعد الطبيعة والذى يضم أربع عشرة مقالة .

فنجد فيها خلاصة نظرية أرسطو فى المحرك الأول فقد نقلها الى العربية أبو بشر متى بن يونس القنائى لا عن الأصل اليونانى وانما عن أصل سوريانى .

ويؤكد القفطى هذا الرأى فى كتابه تاريخ الحكماء قال : « ونقل أبو بشر متى بن يونس مقالة اللام وهى الحادية عشرة من الحروف العربية ونقل حنين بن اسحق هذه المقالة من السريانية وفسر ثامسطيوس مقالة اللام ونقلها أبو بشر متى بتفسير ثامسطيوس » كذلك عنى الفلاسفة العرب والمسلمون بهذا الكتاب فألف الفارابى كتاب الحروف ووضع ابن رشد شرحه لكتاب ما بعد الطبيعة لارسطو بعنوان تفســـير ما بعد الطبيعة لارسطو وكذلك تلخيص ما بعد الطبيعة .

---

(٤) أبو العلا عفيفى ، ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو نشرها وترجم المقالة كل من نص حديث ص ٨٩ الى ص ١٣٧ من مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية .

كتاب النفس لارسطو ونظرية العقل الفعال :

يعد كتاب النفس لأرسطو من أهم المؤلفات التى حظيت بعناية فلاسفة العرب نقله حنين بن اسحق من اليونانية الى السريانية ثم نقله اسحق بن حنين الى العربية والكتاب ينقســـم الى ثلاثة مقالات الأولى فى مذاهب القدماء عن النفس والثانى فى تعريف النفس وانها كمال أول لجسم آلى ذى حياة بالقوة ، واما الثالث فى الحس المشــترك والتخيل والتفكير والعقل .

وللكتاب شرحان يونانيان أحدهما للاسكندر الأفروديسى فى القرن الثانى الميلادى والثانى لثامسطيوس فى القرن الرابع الميلادى .

وأهم ما ورد فى هذا الكتاب وكان له أكبر الأثر فى فلسفة العرب هو نظرية العقل فقد قسم أرسطو العقل الى نوعين ، عقل بالقوة أو هيولانى يعنى أنه استعداد وعقل بالفعل وقد وصفه بصفات افسحت المجال لكثير من التأويلات منها انه مفارق غير ممتزج خالد وأزلى وانه أشبه بالضوء الذى يضىء المعقولات يقول أرسطو(٥) .

« اننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه

---

(٥) ارسطوالنفس ترجمة أ . فؤاد الاهوانى والأب جورج قوانى الباب الثالث الفصل الخامس .

العلة الفاعلة لانه يحدثها جميعا كأنه حال بالضوء لأن الضـــــوء أيضا بوجه ما يحيل الالوان بالقوة الى ألوان بالفعل وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج من حيث أنه بالجوهر فعل لأن الفاعل دائما اسمى من المنفعل والمبدأ اسمى من الهيولى والعلم بالفعل هو وموضـــوعه شىء واحد اما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان فى الفرد وليس متقدما بالزمان مع الاطلاق ولا نستطيع ان نقول ان هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى ، وعندما يفارق فقط يصـــبح مختلفا عما كان بالجوهر وعندئذ فقط يكون خالدا أزليا وبدون العقل الفعال لا نعقل » .

ولأهمية هذه النظرية عند العرب لابد أن نشير الى الشراح اليونان المتأخرين اذ كان لهذه الشروح أكبر تأثير عند العرب .

وعلى راس الشراح شـــارح أرســـطو الاسكندر الأفروديسى ، فقد أخذ الاســكندر على عاتقه القيام بمقارنات وتوفيقات بين أرســطو وافلاطون والأفلاطونية الجديدة ولم يقف الاسكندر عند النص الوارد فى كتاب النفس بل استند على ما ورد فى الكتب الأخرى لأرسطو فى هذا الموضوع فقد استعان الاسكندر بنصين اضافيين احدهما مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة(٦) والثانى من كتاب توالد الحيوان والاخلاق النيقوماخية .

---

(٦) يصف الله بأنه عقل وعاقل ومعقول .

وتفسير الاسكندر للعقل انه العلة الأولى ، والعقل مفارق خالد ،وفى كتاب توالد الحيوان يصفه بأنه يأتى الجنين من الخارج .

أما ثاسطيوس معلم جوليان المرتد فلم يأخذ بتفسير الاسكندر للعقل وتوحيده له بالعلة الأولى وذهب الى القول بأن العقل بالفعل جزء من النفس وهناك فترة كبيرة تفصل بين شراح ارسطو وأول فلاسفة العرب فى بغداد الكندى ثم الفارابى الذى ولد حوالى عام ٨٧٠ م .

وقد وضح الفارابى آراءه عن العقل الفعال فى أبحاث عديدة مختلفة من أهمها رسالة فى معانى العقل ترجمت الى اللاتينية ثم فى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة وتابع ابن سينا الفارابى فى كثير من تفصيلات هذه النظرية خاصة ارتباطها بفلسفة افلاطون فى الفيض .

نظرة العقل الفعال وارتباطها بنظرية الفيض عند الفارابى وابن سينا

عنى الفارابى عناية كبيرة بالنفس وعلاقتها بالعقل فأخذ هو ومن جاء بعده بتفسير النفس بأنها تفيض عن آخر العقول السـماوية العقل الفعال ولما كانت آراء أرسطو لا تنتهى الى القول بخلود النفس فقد رأى الفارابى أن الخلود يكون عن طريق جزءها العاقل وبالتالى يكون الخلود فى العقل الفعال ويكون للنوع لا للفرد متأثراً فى ذلك بشراح أرسطو المتأخرين القائلين بأن العقل الفعال كلى وهو مفارق اما العقل الفعال عنده فهو الملك الذى يشرف على حركة الفلك وهذا القول يترتب على الأخذ بنظرية الفيض من الافلاطونية الجديدة التى تتلخص فى ان

الخلق لا يتم دفعة واحدة وانما يفيض عن الله سـبحانه وتعالى عقل أول يفيض عن هذا العقل عقل ثان وهكذا حتى ينتهى الفيض الى عشـر عقول آخرها هو العقل الفعال وقد أدرك ابن رشد فى كتابه تهافت التهافت ان هذه النظرية من صنع الفارابى وابن سينا وانه لم يرها عند أرسطو .

وعلى هذا النحو رأى الفارابى ان النفس تفيض عن العقل الفعال المسمى بواهب الصور ، وقد خلط بين آراء افلاطون وأرسطو اذ قال ان النفس تعود الى المصـدر الذى صدرت عنه وبالتالى يكون الخلود هو الخلود الجمعى أى فى النفس الكلية ثم فى العقل الفعال وأن كان يلجأ الى وصف النفس بانها روحانية وسجينة البدن على نحو ما وصفها أفلاطون ويسوى الفارابى بين النفس الكلية والعقل الفعال والنفس الكلية عنده واحدة اما سـبب الفردية والاختلاف فهو يرجع الى الجسم أو المادة .

معـانى العقـل :

فى مقالته عن معانى العقل (ضمن مجموعة الثمرة المرضية) يذكر الفارابى عدة معانى للعقل فهو مثلا :

١ ـ القوة التى تميز بين الخير والشر عند المتكلمين

٢ ـ له عدة معان عند ارسطو :

(أ) ففى الاخلاق يعنى به القدرة على التفرقة بين الاعمال الواجب القيام بها والافعـــال الواجب الاحجـــام عنها .

(ب) فى التحليلات فهى فى الوصول الى نتيجة يقينية عن مقدمات يقينية .

(جـ) أما عن كتاب النفس فقد فســـر الفارابى معنى العقل بأنه يعنى أربعة عقول هى :

١ ـــ العقل الفعال : يفيض عن الله وهو واهب الصور وتفيض عنه كائنات العالم ونفوس البشر .

٢ ـــ العقل المستفاد : اذا كان العقل قد تم له ادراك الصور العقلية .

٣ ـــ العقل بالفعل : حين يكتسب البديهيات ويسمى عند ابن سينا العقل بالملكة .

٤ ـــ العقل بالقوة : هو مجرد استعداد للمعرفة .

والعقول الثلاثة الأخيرة (العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد) لا توجد الا بسبب اتصال النفس بالجسم وكل عقل من هذه العقول يعد مادة للعقل الذى يليه وصورة للعقل الذى يسبقه ولا يتحقق الاتصال بالعقل الفعال على خير وجه الا لدى نفر قليل من البشر اما العقل الفعال فهو عقل الهى مفارق وهو مدبر فلك القمر يشبهه الفارابى

بالشمس التي تخرج الالوان من القوة الى الفعل أى من الخفاء الى الظهور لانه المصدر الذى يفيض بالنفوس الانسانية اذا تأمل الخالق ويفيض بالعناصر المكونة للعالم اذا تأمل نفسه .

تفسير المعرفة عند الفارابى(١) :

يذهب الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة (فصل فى القوة الناطقة وكيف تفعل وما سبب ذلك) ما معناه ان القوة الناطقة تحتاج أن تصير عقلا بالفعل الى شىء آخر ينقلها من القوة الى الفعل هو ذات ما جوهره عقل بالفعل ومفارق المادة فان ذلك العقل يعطى العقل الهيولانى الذى هو بالقوة عقل شيئا ما بمنزلة الضوء الذى تعطيه الشمس للبصر فان الشمس تعطى البصر ضوءا يضاء وتعطى الالوان ضوءا يضيئها فيصير البصر بالضوء الذى استفاده من الشمس مبصرا بالفعل وتصير الالوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة مرئية بالقوة .

وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى أشبه بفعل الشمس للبصر فلذلك سمى العقل الفعال ومرتبته

---

(١) الفارابى — آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٠ مكتبة الحسين القاهرة .

فى الأشياء المفارقة التى ذكرت من دون السبب الأول فى المرتبة العاشرة .

القول فى الوحى ورؤية الملك :

ويقول : ولا يمنع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظلته من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها فى المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة فى الاشياء الالهية .

وفى هذا النص ما يفيد القول بنظرية تفسر اتصال الأولياء(٢) والأئمة الذين يلون الأنبياء خاصة فى نظريات الشيعة الذين قويت شوكتهم فى عصر الفارابى ، وقد ظهرت نظرية الاتصال بشكل أوضح عند ابن سينا فى كتاب الاشارات والتنبيهات وعند ابن باجة فى تدبير المتوحد ويرى الفارابى ان الاتصال بالعقل الفعال يتم عن طريقى العقل أو عن طريق المخيلة أى التأمل أو الالهام ، والاتصال بالعقل الفعال عن طريق العقل هو طريق الفلاسفة اما الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيلة هو طريق الانبياء والاولياء .

---

(٢) المرجع نفسه ص ٧٩ .

يقول فى كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة :

« ولا يمنع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته على العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الالهية فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى اليها القوة المتخيلة وأكمل المراتب التى يبلغها الانسان بقوته المتخيلة » .

على اى الحالات فقد وضع الفارابى بهذه النظرية فى الاتصال بالعقل الفعال تفسيرا للنبوة تقترب من فضيلة التأمل التى اشار اليها أرسطو فى الباب العاشر من كتاب الاخلاق النيقوماخية التى تحقق لمن يصل اليها السعادة .

اما المصدر الثانى فيرجع الى الاتصال بالجذب فى تاسوعات أفلوطين الذى عرف بكتاب الربوبية أو أوثولوجيا أرسطوطاليس .

يقول الفارابى فى رسالة الجمع بين رأى الحكيمين :

« الا ترى أن ارسطو حين يريد أن يبين من أمر النفس والعقل والربوبية فى كتابه أوثولوجيا يقول انى ربما خلوت بنفسى كثيرا وخلعت بدنى فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلا فى ذاتى وراجعا اليها وخارجا من

سائر الاشياء سواى ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فارى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما بقيت متعجبا ، فأعلم عند ذلك انى من العالم الشريف جزء صغير فلما ايقنت بذلك ترقيت بذهنى من ذلك العالم الى العالم الالهى فصرت فكأننى هناك متعلق بها فعند ذلك يلمح لى من النور والبهاء ما يكل الانسان عن وصفه والاذان من سمعه فاذا استغشى فى ذلك النور وبلغ الطاقة ، ولم اقو على احتماله هبطت الى عالم الفكرة فاذا صرت الى عالم الفكرة حجبت عنى الفكرة ذلك النور .

وواضح ان مثل هذا التامل وهذه المعرفة فيها خلط بين أرسطو والافلاطونية لم تسلم منها فلسفة العرب والمسلمين وهى معرفة وتأمل يختلف عن التصوف بمعناه الذى يعتمد على المجاهدات البدنية والذى عبر عنه الجنيد بقوله : ما أخذنا التصوف من القيل والقال ولكن من الجوع وترك الدنيا .

وقد تابع ابن سينا الفارابى فى قوله بالاتصال بالعقل الفعال لتفسير المعرفة .

ففى فصل الاستدلال بأحوال النفس الناطقة على وجود العقل الفعال .

فنقول ان القوة النظرية فى الانسان تخرج من القوة الى الفعل بانارة جوهر هذا شأنه عليه وذلك لأن الشىء لا يخرج من القوة الى الفعل الا بشىء يفيده العقل ..

كذلك تابع ابن سينا الفارابى فى نظرية الفيض فذهب الى القول بالعقول العشرة المفارقة التى تفيض عن واجب الوجود فاعلى الموجودات تفيض عن واجب الوجود هو العقل الأول أو المعلول الأول وأدناها هو العقل العاشر أو العقل الفعال المتصرف فى عالم الكون والفساد والسمارات هى حلقات كل حلقة لها عقل ونفس وجسم ولأن الله عقل محض يعقل ذاته فيصدر عن تعقله لذاته عقل أول وهذا العقل الأول واحد فى العدد لانه لا يصدر عن الواحد الا واحد وهو يعقل واجب الوجود ويعقل ذاته فيصدر عن تعقله لواجب الوجود عقل ثان يليه فى المرتبة ويصدر عن هذا العقل عند تعقله لذاته نفس الفلك الأقصى وجسم ويلزم عن العقل الثانى عقل ثالث فيصدر عنه نفسه وجسم هى كرة الكواكب الثابتة) وهكذا حتى ينتهى الفيض الى فلك القمر وكرة الهواء المحيطة بالأرض .

ولما كان المبدأ الأول واجب الوجود كاملا خيرا محضا لا نقص فيه فمراتب الكمال متدرجة فالأنقص يتجه الى الأكمل بشوق ، وسبب النقص يرجع الى درجات الامكان فى الوجود ، فكلما زاد الوجوب فى الوجود زاد الخير ، وكلما زاد الامكان زاد النقص والشر الى أن نصل الى المادة وهى عدم ، فاذا فاض عليها العقل الفعال بالصور وتقبلتها حصلت على الوجود ، فالصورة هى اشراق وتجلى وفيض .

ويقابل هذا التيار الصادر عن المبدأ الأول تيار آخر مضاد يتجه من الادنى الى الاعلى هو تيار العشق ، فكل موجود له عشق غريزى هو سبب وجوده ولولا هذا العشق لما حصل على شيء من الكمال . وكذلك تتصف العقول المفارقة بالعشق فهى تتعشق المبدأ الأول لما فى طبيعتها من نقص وحاجة اليه .

ولما كان العشق فى الوجود متجها الى الخير ، فان الخير غالب على الشر .. أماالشر فهو الامكان ، والشر المطلق هو العدم المطلق .

ولابن سينا رسالة فى العشـــــق تجعله يقترب من الصوفية القائلين بوحدة الوجود ففى مقام التجلى يقول الحديث القدسى : كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعــرف فخلقت الخلق فبه عرفونى . وكان الفيض عند ابن سينا يقترب من التجلى فتجلى الله عن طـــــريق الفيض الذى يتحقق به وجود المتجلى له .

ولما كان الفيض بالضوء لا يفيض من الشمس مباشرة على كل جسم بل يكون بواسطة وسائط أخرى تستمد نورها من الشمس ، فكذلك يقال ان فيض الخير المطلق على الموجودات يكون بوسائط ولذلك تختلف الموجودات فى حظها من التجلى الالهى .

وواضح ان فى فلسفة ابن سـينا كثيرا من الافكار الأرسطية ففكرة تعشق الكون موجودة عند أرسطو وتأثر ابن سينا بطبيعيات أرسطو واضح فى مصطلح الصورة والمادة والحركة والزمان ولكنه سرعان ما ضاق ذرعا بهذه الفلسفة وتبنى أفكارا ترجع الى عقائد مستمدة من تراث اسلافه الفرس الذين مزجوا الغنوص بالأديان السابقة على الاسلام ، وقد سار ابن سينا فى تيار أفلاطونى واضح خاصة عند حديثه عن النفس .

ورأى انها من عالم الصور الذى هو عالم العقل الفعال وانها تتصل بالبدن لفترة محدودة وكذلك تصور عالما من الوسائط العقلانية والنفوس تجاوز به عالم العقل عند الفارابى .

الاتجاه الأفلاطونى فى العالم الاسلامى

عرف العرب افلاطون والافلاطونية الجديدة عن طريق السريان الذين انتشروا فى الامبراطورية الفارسية وقد اختلط مذهب افلاطون عند هؤلاء السريان المسيحيين بالفيثاغورية والمانوية وعقائد صابئة حران .

وفى عصر الترجمة عرف العرب محاورات أفلاطون ففى عصر المأمون قام محمد بن البطريق بترجمة طيماوس الى العربية وبعد جيل من الزمان ترجم حنين بن أسحق الجمهورية والقوانين (وعرفوها باسم السياسية والنواميس) وكذلك السفسطائى مع شروح وتعليقات اوليمبيودورس(١) .

---

(١) انظر عبد الرحمن بدوى افلاطون فى الاسلام ، نصوص حققها وعلق عليها الدكتور عبد الرحمن بدوى دار الاندلس بيروت سنة ١٩٨٢ .

كذلك عرفوا محاورة الدفاع واقريسطون وفيدون وظهر تأثر العرب بمحاورة فيدون بوضوح اذ قدموا محاكاة لها بالعربية اتخذت من شخص أرسطو موضوعا رئيسيا لها وقدمته فى محاورة مع تلاميذه عندما حضرته الوفاة وذلك فى كتاب التفاحة الذى ترجم الى الفارسية واللاتينية بأمر الملك مانفريد وعرف فى العالم اللاتينى باسم كتاب التفاحة Liber de pomma وعرفت مختصرات جالينيوس لمحاورات افلاطون باسم جوامع كتاب طيماوس فى العلم لحنين بن اسحق وللفارابى كتاب فلسفة افلاطون واجزائها وتلخيص النواميس .

اما الافلاطونية الجديدة فقد انتقلت الى العالم العربى من خلال مؤلفات أهمها أوثولوجيا ارسطاطاليس وهو مؤلف سريانى يحاكى الكتب الثلاثة الأخيرة من تساعيات أفلوطين اما المصدر الثانى للافلاطونية الجديدة فهو كتاب الخير المحض ، الذى عرفه العالم اللاتينى باسم كتاب العلل وهو تلخيص لكتاب مبادىء الثيولوجيا لبرقلس وقد أعجب بهذه المؤلفات جماعة اخوان الصفا والصوفية وابن سينا والصابئة فى حران الذين كتبوا على مدخل مسجدهم عبارة سريانية نسبوها لافلاطون مؤداها :

(من عرف الله عبده)

كذلك عنى بفلسفة أفلاطون حكماء الاشراق كالسهروردى وقطب الدين الشيرازى وقد حاول أتباع

الافلاطونية توجيه النقد لفلسفة أرسطو وعلى راس هؤلاء أبو البركات البغدادى ١١٦٥ م وأبو بكر بن زكريا الرازى ٩٢٥ م الذى امتد نشاطه من بغداد الى الرى وقد أطلع الرازى على طيماوس وشرحها عند جالينيوس وعرف ما ذكره الكندى وثابت بن قرة عن افلاطون .

الخلاصة انه على الرغم من علو شأن أرسطو الا انه لم يكن وحده المستأثر بعناية مفكرى العرب والاسلام ذلك لان لنقلة التراث اليونانى الى العام الاسلامى من النساطرة السريان المسيحيين دور كبير فى تحريف هذا التراث ــ الأمر الذى انتهى الى اصطباغه بصبغة دينية أفلاطونية وقد تأثروا به مختلطا بعقائد الشرق القديم خاصة عقائد الفرس والبابليين والمصريين القدماء فكان ما عنوا به هو دراسة الالهيات وبالنفس وطهارتها وخلاصها من العالم الدنيوى وسرى هذا التيار الصوفى الى عدد كبير من مفكرى العرب والاسلام الذين لم يقتصروا فى تأثرهم بعلوم الأوائل بأرسطو بل وجدوا فى التيارات السابقة عليه مصدرا يتفق مع اتجاهاتهم الروحية .

وقد ذهب كثير من المفسرين وعلى رأسهم المستشرق الالمانى هينرش بيكر(٢) الى القول باصطباغ الفكر اليونانى

(٢) عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية الكويت ١٩٨٠ ص ٣ الى ٣٣ .

بعقائد وروحانية الشرق واكد تعارض الروح الكلاسيكية لليونان والروح الشرقية المتمثلة فى الحضارة الهيلينية .

وذكر كيف تقوم الروح الكلاسيكية لليونان القدماء على أساس فكرة الثقافة Paedia فى حين تعتمد الروح الهيلينستية على أساس فكرة الخلاص أو العرفان وغايته طهارة النفس أو المعرفة الباطنية الغنوص Gnosis

ففى حين كان المثل الأعلى للثقافة اليونانية فى عصرها الكلاسيكى هو تكوين الشخصية عقليا واخلاقيا من أجل تكوين المواطن اليونانى الصالح كانت السمات المميزة للروح الهيلينيستية المتأثرة بعقائد الشرق القديم هى الحاجة الى خلاص النفس من عالم المادة وعبور الهوة التى تفصل بين الله العلى القدير وبين الانسان الفرد .

وكان أبرز من قدم هذه العقائد الدينية المختلطة بآراء الافلاطونية والفيثاغورية فرق الغنوصيين والهرامسة الذين مزجوا عقائد قدماء المصــــريين وعقائد الفرس القدماء بالفلسفة الافلاطونية .

أما عن المراكز الذى نشطت فيها هذه الافكار التى انتشرت بها عقائد الشرق المختلطة بالفكر اليونانى فمن أهمها فى دولة الفرس جيونديشابور على أيام كســـرى أنوشروان فقد استقر بها عدد كبير من علماء الســـريان

النســـاطرة الذين اضـــطهدتهم الدولة البيزنطية لاختلاف مذهبهم عن المذهب الملكانى مذهب دولة الروم الرسمى فكان هذا الاضطهاد سببا لهجرة كثير من النساطرة الى دولة الفرس وكان الطب لا يدرس فقط بل كان يمارس عمليا فى بيمارستان حتى أصـــبح نموذجا لما جرت عليه الدراســـــة الطبية فيما بعد فى بغداد ففى أوائل حكم العباسيين اتجهت عنايتهم الى مدرسة جنديشابور الطبية واستدعى الخليفة العباسى الثانى أبو جعفر المنصـــــور جورجيس بن بختيشوع الى بغداد لتأسيس مدرسة للطب وظلت أسرة بختنشوع تحظى بمكانة رفيعة لدى خلفاء بنى العباس مما يقرب من ثلاثة قرون .

كذلك كانت مدينة حران Charrae فى شمال الفرات من أهم مراكز التراث اليونانى واشـــتهر أهلها بالتنجيم وبمعرفة الفلك البابلى وكانوا يقدسون الكواكب ويتحدثون اللغة الآرامية السابقة على اللغة السريانية وقد ذكرهم المسعودى فى كتاب مروج الذهب وكذلك الشهرستانى فى الملل والنحل ونســـبوا لهم قولهم بالوســـــائط الروحانية والمتوسطات المقربين الى الله رب الأرباب وهم الذين عرفوا بالصابئة وكانوا مركزا للنفوذ اليونانى منذ عصر الاسكندر الأكبر ومن أهم من تبنوا تراث الهرامسة المصريين .

ويحكى ان الخليفة العباسى الثانى المنصور ويقال الخليفة المأمون قد مر بحران حين كان فى طريقه لمحاربة

الدولة البيزنطية وتعجب كثيرا لرؤية المظهر الغريب للاهالى الذين خرجوا لملاقاته وعندما سأل الخليفة ما اذا كانوا نصارى أم يهودا أم زرادشتتين أجيب ان ليسوا شيئا من هذه الطوائف فسأل بعد ذلك أن كانوا أصـــحاب كتاب فأجيب اجابة فيها الغموض حتى أن الخليفة اقتنع بأنه اكتشف جماعة من الوثنيين فأمرهم باعتناق دين من الأديان السماوية وذلك بعد عودته من الحرب والا كان عليهم أن يتحملوا عقوبة الموت .

فاعتنق بعضهم الاسلام وبعضهم المسـيحية الا أن بعضهم ادعى أنه من الصابئة لان الصابئة مذكورون فى القرآن على أنهم أهل كتاب(٣) « **ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون** » **(آية ٦٢ سورة البقرة)** .

بالاضافة الى جنديشابور وحران كانت الثقافة اليونانية متمثلة فى مراكز للدراسات المسيحية السريانية فى مدينة نصيبين Nisibis فى الطريق بين دمشق وبلاد ما بين النهرين وكان بها أكاديمية يرأسها القديس افرائيم المتوفى

---

(٣) دى لاسى اوليرى : الفكر العربى ومركزه فى التاريخ نقله الى العربية اسماعيل البيطار ص ١٠٤ .

سنة ٣٧٥ م وقد هرب منها بعد سقوطها فى أيدى الفرس سنة ٣٦٣ م .

وكانت مدينة الرها مركزا لنشاط القديس نسطوريوس وقد دعا فيها الى مذهبه اللاهوتى بعد خلافه مع أسقف الاسكندرية كيرلس(٤) .

---

(٤) انظر كتابنا الفلسفة اليونانية طبعة دار المعارف سنة ١٩٨٨ ص ٤٤١ .

دور الاسكندرية فى نقــل التراث اليونــانى

كان للاسكندرية دورا هاما فى نقل العلوم والثقافة اليونانية الى العالم الاســـــلامى فقد ظلت منذ أسسـها الاسكندر الأكبر عام ٣٣٢ ق.م تحمل لواء الفكر والثقافة فى العالم القديم حتى الفتح العربى فى بداية القرن السـابع الميلادى حين تهاوت قوات الرومان أمام قوات المســلمين بقيادة عمرو بن العاص الذى وصلته رسـالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يقول له فيها :

« اذا بلغتك هذه الرسالة قبل أن تعبر الحدود فارجع اما اذا عبرتها فلتواصل سيرك ، فسأل عمرو أفى مصــر أم فى سوريا : فأجابوه فى مصر ـــ فقرأ الرسالة وأعلن

ان الجيش سيتقدم والله معنا » وفتحت الفسطاط ثم الاسكندرية وبدأت مصر تشارك فى بناء الحضارة الاسلامية .

ولقد شاهدت الاسكندرية عصرها الذهبى أيام حكم البطالمة الأول ونعمت باستقرار سياسى ونشطت بها حركة تعمير وانشاء فأقيمت الملاعب والمسارح والمعاهد العلمية والمكتبات فمن ذلك المتحف **Museum** و معبد السيرابيوم لعبادة الاله سيرابيس ابيس والمكتبة الملحقة به ، ومن ذلك أيضا مكتبة الاسكندرية الشهيرة التى قصدها العلماء من كافة انحاء العالم فى ذلك الوقت وبلغت المؤلفات بها ما يزيد على ٧٠٠ الف مؤلف أحضرها البطالمة من مكتبة اثينا وغيرها .

ويذكر من أشهر علماء الاسكندرية أقليدس فى الرياضيات الذى وضع مبادىء الهندسة المسطحة فى القرن الثالث قبل الميلاد وأرشميدس الذى قدم نظريته فى الاوزان والروافع ويقال انه استخدم معرفته فى انكسار الضوء على المرايا فى الدفاع عن مدينته سيراقوصة حين حاول الرومان الاستيلاء عليها عام ٢١٢ م .

وفى الجغرافيا توصل ايراتوستينس ٢٧٥ — ١٨٩ ق . م الى تقدير مقياس لمحيط الأرض وكان أمينا لمكتبة الاسكندرية .

اما فى الطب فقد برز فى الجـــراحة والتشـــــريح هيروفيلوس وهيراقليس اللذان توصلا الى اســــــتخدام التخدير فى العمليات الجراحية .

وعنى السكندريون بدراسة وشـــرح مؤلفات ابقراط وجالينوس فى الطب وتلخيصها ونظموا مجالس التعليم الطبى وعنهم أخذ العرب مجموعتين شهيرتين عرفتا بجوامع ابقراط الاثنتى عشرة وجوامع جالينوس الستة عشرة كانت كلها الاساس فى دراسة الطب عند العرب فيما بعد .

وعند فتح العرب للاسكندرية شاع قول يذهب الى أن العرب قد أحرقوا مكتبة الاســـكندرية الكبيرة بعد فتحهم لمصر لما حوته من مؤلفات الوثنيين وقد وردت هذه الرواية لدى بعض المؤرخين العرب ومنهم القفطى ومنهم ابو الفرج ابن الطيب الطبيب السريانى فى كتابه المعروف باســــم الملوك .

لكن هناك عدد كبير من الأبحاث انتهت الى نفى هذا الحريق عن العرب ومن بين هذه الأبحاث أبحاث بعض المستشرقين منهم كازانوفا وقورلانى(١) ويذهبون الى القول بأنه على أى الأحوال لا يمكن أن تكون مكتبة الاسكندرية

---

(١) ماكس مايرهوف مقالة من الاسكندرية الى بغداد فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ترجمة ونشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، وأيضا مؤتمر الجمعية الجغرافية عام ١٩١٠ .

موجودة بعد نهاية القرن الرابع الميلادى ، والأرجح أن تكون الثورات قد عصفت بها قبل الفتح العربى ويؤيد هذا القول أنه فى القرن الرابع الميـــلادى كانت هنا مكتبات ملحقـــة بالأديرة عرفت احداها باسم المكتبة القيصرية ، وقد نهبت هذه المكتبة حين تحول المعبد الملحق بها الى كنيســة ، ومثل هذا حدث لمكتبة السيرابيوم بالاسكندرية التى قضى عليها حوالى عام ٣٩١ م فى عهد الامبراطور ثيودسيوس الأول وفى هذا الصدد يقول العالم الايطالى برتشيا(٢) من الصعب بل يستحيل ان نفترض وجود مكتبة كبيرة فى الاسكندرية بعد نهاية القرن الرابع الميلادى .

بالاضافة الى ذلك كان من الصعب ان يقال بوجود مدرسة فلسفية فى ذلك العصر لان التعصب الدينى كان قد اشتدت وطأته فجعل حياة المعلمين والطلاب الوثنيين فى غاية الصـــــعوبة .

أما عن الرهبان المســـيحيين الذين كانوا على دراية بالفلسفة اليونانية بالاسكندرية فى ذلك العصر فيذكر منهم أمونيوس Ammonius بن هرمياس تلميذ برقليس وقد عاش فى القرن الخامس الميلادى ويعد أمونيوس من أوائل المعلمين الوثنيين الذبن تنصروا .

---

(٢) Breccia, Alexandria and Aegypten 1922.

وكان أستاذا ومعلما لعدد من الفلاسفة الوثنيين الذين تحولوا بدورهم الى المسيحية وكانوا يتابعون شراح أرسطو والرواقيين فى اتجاهاتهم التلفيقية وفى توفيقهم بين أقوال ارسطو والرواقية والافلاطونية الجديدة .

وقد عرف العرب اســــماء خمسة من أشهر تلاميذ أمونيوس كانوا معنيين بشرح فلسفة أرسطو ومن هؤلاء :

سمبلقيوس Simplicius الدمشقى Damascius
المبيودورس Olympiodorus اسقلبيوس Asklepius
يحيى النحوى Jean Philoponus

ويعد يحيى النحوى اهم شخصية فلسفية عاشــت بالاســكندرية فى القرن الســادس الميلادى وقد لقب فيلوبونوس Philoponus أى المجتهد أو محب الاجتهاد ، ويقال ان جماعة من علماء الاسكندرية كانت تسمى بهذا الاسم فيلويونوسى وأنه من أشــهر رجال هذه الجماعة والمعروف انه جاء من مدينة قيصرية Cesarée عام ٥٠٠ م وانه تابع دروس أمونبوس ثم اشتهر بعد ذلك بشروحه على طبيعيات أرسطو وما بعد الطبيعة ــ ويقال انه ظل وثنيا ثم تحول الى المسيحية فى أواخر حياته وانه ألف كتابا عارض به الوثنيين ــ فعارض نظرية أرسطو فى قدم العالم كما عارض الافلاطونية الجديدة ، وفى هذه المعارضة تبنى نظرية خلق العالم الواردة فى الكتاب المقدس وعارض

بها الكوزمولوجيا الوثنية ــ كما استخدم منطق أرسطو دفاعا عن المسيحية .

ولهذا فقد مجده المسيحيون السريان لشروحه هذه كما حظيت آراءه بالترحيب من قبل فلاسفة الاسلام المشائين وعلى رأسهم الكندى ، ويقرن باسم يوحنا النحوى استفان السكندرى Stephane وقد نسب له العرب شروحا على جالينوس وعدوه ويحيى النحوى من مدرسة أطباء الاسكندرية .

وعلى أى الأحوال فقد تحول علماء مدرسة الاسكندرية الطبية الى المسيحية فى الثلث الأول من القرن السادس الميلادى خاصة بعد أن أقفل جوستنيان الأكاديمية الوثنية فى أثينا عام ٥٢٩ م .

ومما لاشك فيه أن المؤرخين العرب قد وقعوا فى خلط شديد فى الاسماء والتواريخ فمن ذلك ما يذكره ابن أبى أصيبعة عن يحيى النحوى اذ يقول :

« وعمر من هؤلاء الاسكندرانيين يحيى النحوى الاسكندرانى الاسكلائى حتى لحق أوائل الاسلام كما يقال أيضا أن يحيى النحوى قد التقى بعمرو بن العاص عند فتح مصر غير ان الأرجح أن هذا العالم اليونانى قد مات قبل غزو العرب لمصر بحوالى قرن من الزمان .

ويبدو أن دراسة الطب كانت على درجة كبيرة من النشاط والتقدم مع هؤلاء المعلمين فى الاسكندرية وهم الذين عنوا بجمع مؤلفات ابقراط وجالينوس ووضعوا لها الشروح .. والمختصرات وقد ترجمت هذه المؤلفات الى السريانية ومنها الى العربية وكان سرجيوس الراسعينى من أشهر مترجمى الطب اليونانى الى السريانية .

ومن الاطباء الذين ترجموا الى العربية كتب الطب اليونانى يذكر اسم يوحنا بن ماسويه الذى قدم بغداد وأسس بها بيمارستان وعينه الخليفة المأمون رئيسا لبيت الحكمة عام ٨٣٠ م .

وقد تتلمذ على ابن ماسوية حنين بن اسحق وحظى الأطباء السريان بشهرة لا مثيل لها فى العالم الاسلامى الأمر الذى جعل الجاحظ يتندر بها فى كتاب البخلاء ، قال الجاحظ :

«كان أسد بن جانى طبيبا ، فسأله أحدهم لم كسدك والبلاد موبوءة ؟ فقال انى عندهم مسلم ، وكان ينبغى أن يكون اسمى صليبا وعلى رداء أبيض وكان ينبغى أن يكون رداء حرير أسود ، ولفظى عربى وكان ينبغى أن تكون لغتى لغة أهل جنديشابور ، وهكذا لن يكون له زبائن الا اذا كان مسيحيا ذا اسم سريانى ولهجة سريانية .

ولما أنشأ المأمون مدرسة للترجمة سميت ببيت الحكمة ٥٢١ ـــ ٨٣٠ هـ عين يوحنا بن ماسوية على رأسها وكان من أبرز رجالها حنين بن اسحق فكان أشهر من ترجم الطب السريانى الى العربية .

لقد كانت الاسكندرية من أهم مصادر تعليم الطب اليونانى الذى نقله النصارى السريان الى اللغة العربية أما عن رحلة هذا التراث من الاسكندرية الى بغداد فنورد هنا ما ذكره المستشرق الالمانيماكس مايرهوف فى مقاله الشهير من الاسكندرية الى بغداد(٣) .

---

(٣)ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد . ترجمة عربية للدكتور عبد الرحمن بدوى فى التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية دراسات لكبار المستشرقيين . طبعة الكويت ـــ الطبعة الرابعة ١٩٨٠ . من ص ٣٧ الى ص ١٠ .

الروايات العربية عند انتقال مدرسة الاسكندرية الى العالم العربى(١)

ويمكن لنا أيضا أن نعتمد على رواية للفارابى نقلها ابن أبى أصيبعة وقال ما نصه :

« انتقل التعليم بعد ظهور الاسلام من الاسكندرية الى انطاكية ، وبقى بها زمنا طويلا الى أن بقى معلم واحد فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب .

فكان احدهما من أهل حران (فى العراق الأعلى بين

---

(١) ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد فى التراث اليونانى فى الاسلامية دراسات بدار المستشرقيين ترجمها عبد الرحمن بدوى الكويت الطبعة الرابعة ١٩٨٠ من ص ٣٧ الى ص ١٠٠ .

دجلة والفرات وتسمى قديما Carrhae) — والآخر من أهل مرو . أما الذى هو من أهل مرو فتعلم منه رجلان احدهما ابراهيم المروزى ، والآخر يوحنا بن حيلان .

وتعلم من الحرانى اسرائيل الأسقف وقويرى وسارا الى بغداد فتشاغل اســـــرائيل بالدين وأخذ قويرى فى التعليم .

أما يوحنا بن حيلان الذى كان من مرو فانه تشاغل أيضا بدينه وانحدر ابراهيم المروزى الى بغداد فأقام بها وتعلم من المروزى متى بن يونان .

وقد كان الذى يتعلم فى ذلك الوقت ، المنطق الى آخر الاشكال الوجودية .

وقال أبو نصر الفارابى عن نفسه أنه تعلم من يوحنا ابن حيلان الى آخر كتاب البرهان(٢) .

وهناك رواية أخــــرى ذكرها معاصر الفارابى هو (المسعودى) وهى تؤيد ما قد ورد فى الرواية السابقة ، قال المسعودى(٣) :

« وقد ذكرنا فى كتاب فنون المعارف وما جرى فى الدهور السوالف الفلسفة وصـــدورها والأخبار عن كمية

---

(٢) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الاطباء ج ٢ ص ١٣٢

(٣) المسعودى التنبيه والاشراف — دار التراث — بيروت سنة ١٩٦٨ م من ص ١٠٥ الى ١٠٦ .

اجزاءها وكيف انتقل مجلس التعليم من اثينا الى الاسكندرية من بلاد مصر .

وجعل أغسطس الملك ، لما قتل قلوبطرة الملكة ، التعليم بمكانين ، الاسكندرية ورومية ، ونقل ثيودوسيوس الملك الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف التعليم من رومية ورده اياه الى الاسكندرية . ثم نقل التعليم فى أيام عمر بن عبد العزيز من الاسكندرية الى انطاكية ، ثم انتقل بعد ذلك الى حران فى أيام المتوكل ، وانتهى ذلك فى ايام المعتضد الى قويرى ويوحنا بن حيلان وكانت وفاته بمدينة السلام (أى بغداد) فى أيام المقتدر ، وابراهيم المروزى ثم الى أبى محمد بن كرنيب وأبى بشر متى بن يونس تلميذى ابراهيم المروزى .

وعلى شرح متى لكتب أرسطوطاليس المنطقية يعول الناس فى وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد فى خلافة الراضى ، ثم الى أبى نصر محمد بن محمد الفارابى ، تلميذ يوحنا بن حيلان وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة ٣٣٩ هـ .

ولم أعلم فى هذا الوقت أحدا يرجع اليه فى ذلك الا رجلا واحدا من النصارى يعرف بأبى زكريا يحيى بن عدى وطريقته فى الدرس طريقة محمد بن زكريا الرازى وهو راى الفوتاغوريين فى الفلسفة الأولى ــ على ما قدمناه » .

ولم يقل لنا المسعودى لأى سبب انتقلت مدرسة الاسكندرية فى خلافة عمر بن عبد العزيز من الاسكندرية الى انطاكية .

ولعل أهم الأسباب التى أدت الى انتقال مدرسة الاسكندرية انما يرجع الى فقدان الاسكندرية مركزها التجارى وعزلتها عن عاصمة الدولة الأموية فى حين أصبحت أنطاكية من أهم المراكز القريبة من الدولة البيزنطية، وتحولت الى مركز نشطت فيه الحركة الفكرية وصارت مقرا لبطريرك اليعاقبة Jacobites ، وانتشرت حولها أديرة الرهبان الذين كانوا ينقلون الكتب من اليونانية الى السريانية خاصة أعمال الفلاسفة .

كذلك أصبحت الاسكندرية فى عزلة منذ الفتح العربى وانفصلت عن بيزنطة بسبب حروب البحر المستمرة فكان لا مناص من أن تذهب عنها أهميتها الثقافية والاقتصادية منذ أصبحت دمشق مركزا لادارة الامبراطورية الاسلامية الجديدة ، هذا الى انه من المعلوم جيدا أن الفلسفة لم تجد سندا لها عند الاقباط فى مصر بعد الفتح العربى ولابد أن العلماء الذين كانوا يعرفون اليونانية قد تناقص عددهم كما أن حركة الترجمة الى السريانية التى بدات عند بعض علماء الاسكندرية قد أصيبت بشلل كبير فى القرن السادس الميلادى ومن أجل هذا كان من الطبيعى أن ينتقل دار التعليم الى الشرق الأدنى .

وتتفق المصادر القديمة على أن مجلس التعليم قد انتقل من انطاكية الى حران .. اذ كانت حران مركزا هاما للثقافة اليونانية خاصة فى تلك المناطق التى كان أهلها يتحدثون الارامية والسريانية ، وكانت مركزا هاما للتبادل الثقافى كما ان أغلب أهلها وثنيون يعبدون الكواكب مما دفعهم الى ملاحظة السماء والتعمق فى الدراسات الفلكية وكان جيرانهم واغلبهم من السريان النصارى ينظرون اليهم شذرا ويسمون مدينة الحرانيين بمدينة اليونان Hellenopolis وكانت الدراسات اليونانية نشطة فيها منذ زمن ويقوم بها النصارى السريان والوثنيون على السواء .

وكانت حران بالاضافة الى ذلك مركزا متقدما فى دراسة الفلك والرياضيات والطب والسحر يتدارسه أهلها(٤) .

وكذلك تتفق المصادر العربية والسريانية على أن الزمن الذى انتقلت فيه مدرسة انطاكية الى حران كان فى خلافة المتوكل حول عام ٢٣٢ هـ أو ٨٤٧ م أو ٢٤٧ هـ — ٨٦١ م .

وهكذا بقيت المدرسة فى انطاكية حوالى ١٤٠ سنة تقريبا قبل أن تنتقل الى حران على يد تلميذين نقلا معهما

(٤) يذكر شفوليس الصابئة والصابئون بطرسبرج ١٨٥٦ اسماء أكثر من ٣٩ عالما من الصابئة منهم ثابت بن مرة .

المكتبة ، كان احدهما صابئا من حران اما الآخر فكان من مرو .

ولما انتقلت الحركة الثقافية الى بغداد فى عهد خلفاء بنى العباس افاد منها الكندى والفارابى وتلميذه أبو زكريا يحيى بن عدى المتوفى سنة ٩٧٥ م واليه انتهت رياسة أصحاب المنطق ، وكان يحيى بن عدى نصرانيا من تكريت فى شمال العراق ، وقرأ على أبى بشر متى بن يونس وكان من أشهر مترجمى كتب أرسطو ويذهب المسعودى فى كتابه (التنبيه والاشراف) الى أن يحيى بن عدى تخرج من مدرسة زكريا الرازى الطبيب وكانت مدرسة فيثاغورية محدثه واخذ عنه مذهبه ، وكان المسعودى على صـــلة وثيقة بيحيى ويؤكد هذا أبو سليمان السجستانى المنطقى وكان تلميذا وصديقا ليحيى فقال ان أستاذه كان يقدر فلسفة الهند ويجلها كل الاجلال ولعل الرازى قد أخذ ميوله الفيثاغورية واتجاههالفلسفى عن تلميذ للكندى هو أبو زيد البلخى المتوفى سنة ٣٢٤ هـ أو سنة ٩٣٤ م وكان من شرق بلاد فارس وتبنى نزعة فيثاغورية محدثه .

كذلك يعد أبو الحسن المسعودى المتوفى ٣٤٦ هـ ــ ٩٥٧ م ــ من أهم المصادر عن الحركة الفكرية فى بغداد فى القرن الرابع الهجرى فقد ساعده على جمع المعلومات كثرة ترحاله ودراسته لاخلاق الشعوب واتصاله بالعلماء وبفلاسفة بغداد ومن أهم مؤلفاته فى هذا الصـــدد فى

الجغـــــرافيا والتاريخ (مروج الذهب) وكتاب (التنبيه والاشراف) وبالاضافة الى ذلك يعد صاحب كتاب الفهرست ابو الفرج بن النديم المتوفى سنة ٣٧٧ هـ ٩٨٧ م ، من أهم مؤرخى هذه المدرسة كذلك يذكر ابو سليمان بن طاهر بن بهرام السجستانى المنطقى المتوفى ٣٩١ هـ ــ ١٠٠٠ م ، من أهم مصادر تاريخ هذه المدرسة خاصة فى كتابه « صوان الحكمة » ، أما أبو حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى المتوفى سنة ٤٠٠ هـ ــ ١٠١٠ م فهو على رأس مؤرخى هذه المدرسة ، كان فارسيا مسلما معتزليا ويمكن أن يذكر على أنه من تلاميذ يحيى بن عدى وأبى سليمان السجستانى وكان أديبا نحويا فقيها متكلما أكثر منه فيلسوفا ، وقد نقل فى كتاب المقابسات والامتاع والمؤانسة حياة الوســـــط العلمى والأدبى فى بغداد والبصرة حيث كان يلتقى بالعلماء من كافة انحاء العالم العربى مسلمون ونصارى وصــــابئة وفلاسفة ورياضيون وفلكيون .

وقد ارتبطت دراسة الفلسفة أوثق ارتباط بالطب ، فكان هذا تقليدا فلسفيا عند اكثر فلاسفة الاسلام الكندى وابن سينا ومن أهمهم أبو الفرج عبد الله بن الطيب كان نصرانيا نسطوريا مال الى دراسة الفلسفة وأتقن الطب وشرح أبقراط ووضع تفسيرا للستة عشرة كتابا لجالينوس وشرح الهيات ارسطو ومنطقه .

ومن أشهر تلاميذه الذين بلغوا العشرات كان أشهرهم ابن بطلان وهو أبو الحسن بن بطلان الطبيب النصرانى توفى سنة ٤٦٠ هـ ــ ١٠٦٨ م ــ وكان على صلة بابن سينا وابن الهيثم وله مناظرة مشهورة مع معاصره القاهرى ابن رضوان الطبيب المسلم(٥) .

---

(٥)) طبيعة هذه المناظرات عن تعليم الطب ونشرها المستشرق يوسف شاخت ومايرهوف خمس رسائل لابن بطلان البغدادى ولابن رضوان المصرى ــ مطبوعات كلية الآداب جامعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م .

عقائد الغنوصيين

واذا كانت الاسكندرية قد احتضنت الفلسفة والعلم اليونانى بعد أثينا ، الا أن تعاقب القرون واختلاف الدول التى تداولت الحكم منذ البطالمة الى الرومان الى العصر القبطى قد أفسح الطريق لنشأة مذاهب فكرية تخلط الدين بالفلسفة ، ففى الاسكندرية أمتزجت العقيدة اليهودية بالفلسفة الافلاطونية مع فيلون السكندرى ، كذلك تبنى آباء الكنيسة المسيحية الأولى الفلسفة الافلاطونية أمثال كليمنت وأوريجين وبالاسكندرية تعلم أفلوطين مؤسس الفلسفة الافلاطونية الجديدة وتعلم الفلسفة اليونانية على يد معلم وثنى هو أمونيوس سكاس .

بالاضافة الى كل هذه الاتجاهات الفلسفية المختلطة بالدين استحدث يونان الاسكندرية المتمصرين دراسات

علمية ذات طابع فلسفى لم يكن للقدماء اليونان فيها تراث كبير ، فمن هذه العلوم السكندرية علم الفلك والتنجيم المنقول الى مصر عن الكلدانيين أيام الغزو الفارسى ومن هذه العلوم الكيمياء وما ارتبط بها من سحر وطلسمات مستمدة من تراث مصر القديمة كانت هذه العلوم التجريبية من طب وسحر وفلك وكيمياء ذات طابع عملى وخبرات متوارثة قد جمعت فى القرن الثانى الميلادى فى مجموعة عرفت بالكتابات الهرمسية التى نسبت الى الاله هرمس اله العلوم والفنون عند اليونان وقد تداولت هذه الكتابات بين المثقفين وامتد تأثيرها الى العالم الاسلامى خاصة عند علماء الكيمياء والشيعة الباطنية .

وفى الاسكندرية انتشرت العقيدة الغنوصية وانتشرت بعد ذلك فى أغلب بلاد الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وامتد تأثيرها الى كافة الأديان فاختلطت بالمسيحية واليهودية وأثرتفى بعض مفكرى الاسلام ، ويقال انها أثرت أيضا فى انجيل يوحنا وهو الانجيل الذى ادخل فى المسيحية فكرة ـ الكلمة « اللوغوس Logos » ـ ، فى حين ان الاناجيل الثلاثة الأولى (متى ، مرقس ، لوقا) وهى المسماة بالاناجيل المتفقة Synoptic لاتفاقها مع بعضها فى الصورة العامة للمذهب فتميل الى البساطة فى تقديمها للعقيدة وتميل فى تصويرها للمسيح الى صورة المسيح الانسان ، فى حين يؤكد الانجيل الرابع وهو انجيل

يوحنا الجانب الالهى الميتافيزيقى ، ولعل السر فيما ساد هذا الانجيل من أسرار ومن نزعة صوفية هو الذى قربه الى نفوس المصريين فى عصـــــر ثقلت عليهم فيه أعباء الحياة حتى هربوا منها يلتمسون الأمن والسلام فى نظم الرهبنة ، والأديرة المنتشـــرة فى أرجاء الصحارى ، بل يقال ان أنجيل يوحنا قد كتب فى الاسكندرية .

وقد وجدت شـــــخصيات كثيرة ادعت انتمـــائها الى المسيحية غير ان تفكيرها ينتمى الى الغنوصية ومن أهمهم : مرقيــــون Marcion وبازليدس Basilides وفالينتينوس Valentinus

ويعتمد مذهب الغنوصـــيين على فكرة الغنوص أو المعرفة التى تهدف الى الخلاص من العالم الحسى والاتحاد بالله .

نظـــريات الغنوصـــيين وعقائدهم

الغنوص Gnosis ـ كلمة يونانية معناها فى الأصل المعرفة ـ ولكنها معرفة خاصة بالأسرار الربانية وهى من نفس نوع ما يعرف عند الصوفية بكلمة الكشف والعرفان وهى تعنى معرفة المريد فى مقابل الايمان العادى عند العامة Pistis والذى أنشـــأها هم طائفة من المفكرين عاشـــوا فى القرون الأربعة الأولى من ميلاد

المسيح ، كان موطنهم الأصلى سوريا والاسكندرية ، ومؤسسوا هذه العقيدة هم بازيليدس وفالنتينوس .. ومارقيون — فقد عاش الأخيران فى الاسكندرية وقد حدث عند هؤلاء الثلاثة خلط بين المسيحية والافلاطونية والثنائية الزرادشتية .

وقد جاءت المسيحية الى الاسكندرية وانتشرت فى القرن الثانى الميلادى ورغم الاضطهاد الرومانى الا انها كما يقول ترتوليان : « نبتت الكنيسة فى أرض روتها دماء الشهداء » غير ان المسيحية جاءت بعقيدة مركبة وعندما تكون العقيدة بهذا الشأن فان الغموض يختلط بأفكار الفرق الخارجة من جهة أخرى فطالما كانت المسيحية مضطهدة فى القرون الثلاثة الأولى فلم يكن بوسعها ان تتعقب المذاهب المهرطقة ولم يكن تعقب هذه المذاهب من الكنيسة نفسها بقدر ما كان من الدولة ولذلك فكثيرا ما تسامحت الدولة الرومانية مع مذاهب مهرطقة طالما لم تجد فيها ما يهددها .

وهناك قضية هامة جدا فى العقيدة المسيحية تتلخص فىالسؤال الآتى : وهو كيف نصلالى تصحيح الخطيئة وكيف نقاوم الشر فى الوجود .

ولكن تفسير وجود الشر كان هو المطلب الأول للغنوصيين فالكنيسة المسيحية قد شغلت بالخلاص من الخطيئة ولكنها لم تسأل ما السبب فى وجود هذه الخطيئة ولم وجد الشر ؟

وتركت هذه المشكلة ليجيب عنها المفكرون والفلاسفة الغنوصيون .

لذلك فقد جاءت الغنوصية بثنائية واضحة بين الخير والشر ، وقد ذهبت الى القول بأن العالم المحسوس ليس من خلق الله ولكن من خلق اله صانع هو الــ Demiurge لذلك فقد نزهوا الله من مسئولية خلق هذا العالم المحسوس وأرجعوا المادة والعالم الحسى الى اله شـــرير كما أنهم ذهبوا فى تنزيههم للاله الأعلى الى أن يجعلوا بينه وبين هذا العالم سماوات وملائكة عديدة وصلت عند بازيليدس الى ٣٦٥ واسطة وعند البعض الآخر يصل عددها الى سبعة ، وهذه الوسائط الروحانية سموها ايونات Eons رتبوها فى مجموعات كل مجموعة تضم ثمانية أو عشرة أو اثنا عشر روحانى .

وعند فالنتيوس تكون الايونات أزواجا ذكور وأناث ، ويكون الله والايونات العالم الروحـــانى Plèrôme اما العالم المحسوس فقد وجد بفضل ســقوط أحد هذه الايونات الذى غلبت عليه الشهوة وهذا الاله الصـــانع يتصف أحيانا بأنه اله اليهود وأحيانا أخرى انه عدو الله .

والانسان فى هذا العالم مخلوق لهذا الاله ، ولكن به قبس من الله ويتدخل الله لتطهير الانسان وخلاصه من الشر فيبعث له المسيح وهو أحد الايونات الخيرة .

فقد بعث المسيح اذن الذى هو روح من الله لخلاص الانسان وكان يتخذ شكل الانسان ولكنه ليس انسانا وانما خيل لهم ، ولا تتخذ العذراء مريم قدسية عند الغنوصيين .

ومعظم الفرق الغنوصية تقسم الناس فى المجتمع الى ثلاث طبقات وفقا لدرجة ما تحصل عليه من قبس الهى .

وتبعا لرأى فالنتينوس تكون الطبقات هى :

الروحانيون Pneumatkoi النفسانيون Psychikoi الماديون Ulikoi

أما الروحانيون فهم الممتلئون بالالوهية لا ينقصهم الغنوص وكلمات السر .

أما النفسانيون فعليهم بأداء الخير ليستحقوا الخلاص ولمثل هؤلاء أتى المسيح ليخلصهم بموته على الصليب .

أما الماديون فهم فاقدون للقبس الالهى ويعودون الى التراب الذى أتوا منه .

وقد شاعت هذه التعاليم فى الاسكندرية وأثرت على المسيحيين الأوائل أمثال أوريجين وكلمانت السكندرى وقامت كنيسة مارقيون على أساس هذه التعاليم واستمرت لعدة قرون .

فقد كان مرقيون يعلم فى القرن الثانى الميلادى وعنده نجد التقابل بين تعاليم التوراه وتعاليم الانجيل وتمسك

بثنائية واضحة بين الخير والشر ودعا الى الخلاص من هذا العالم والى الزهد فيه ومنع الزواج والانجاب زيادة فى الخلاص من هذا العالم .

واذا كان مرقيون قد استمد تعاليمه من المسيحية السريانية الا ان عقيدة الفرس الزرادشتية قد تسربت الى اتباعه وذكرت فكرة التعارض بين قوى الخير والشر والنور والظلمات وكان أهم من جمع الزرادشتية الى التعاليم المسيحية الغنوصية هو بارديصان Bardisan الذى كان عالما ومواطنا لمدينة الرها وهى مدينة لها طابع سريانى مسيحى ويتلخص مذهب بارديصان فى قوله ان الله والعناصر الخمس القديمة كانت مؤتلفة وهى النور فى المشرق والريح فى المغرب والنار فى الجنوب والماء فى الشمال والظلمات فى القاع .

ولكن بفضل الكوارث صعد الظلام من القاع واختلط بالعناصر الأخرى التى استضاءت بالله فأغاثها بأن دفع الظلام الى القاع ولكن اختلاط العناصر أوجد العالم ، لكن الله بعث المسيح الى هذا العالم ليبين للناس طريق النور لتعود النفوس لعالم الانوار .

وترجع اهمية بارديصان الى تأثيره الكبير فى تلميذه مانى .

وقد عاش مانى فى فارس واعتبر زرادشتيا مرتدا وأعدم هناك كما اتهمه المسيحيون بالهرطقة وسبب كل ذلك

خلطه اذ قال : ان بوذا وزرادشت وهرمس وافلاطون قد قاموا بمهمة المسيح قبل وجود المسيح وأوصلوا رسالة الله الى العالم .

ويظهر العنصر الزرادشتى عند مانى لقوله بالتعارض القائم بين النور والظلمة ولكن نظريته وتنظيمه لمذهب دينى ونظام كنسى جعله متأثرا بالمسيحية وكان يلقب نفسه مانى ابن عيسى المسيح ويقول بالزهد على طريقة مارقيون وخلاصة راى مانى ان العالم والبشر فيهم الظلمة والنور معا ولكن الله أرسل رسله وخيرهم المسيح ليخلصهم .

ويرى مانى أن المسيح هو اله ولكنه أخذ صورة البشر عندما تجسد فى عيسى الناصرى .

وقد انقسم المانويون الى طبقتين ، طبقة المختارين (élus) وطبقة السماعين (anditeurs) وكان من المختارين من هم فى غاية كبيرة من التدين ، يمرون بطقوس طهارة معقدة ويزهدون فى الماديات ويسمح للمرأة ان تصل الى طبقة المختارين وكان المانوى لا يقتنى شيئا ويترك لمريديه تنظيم مأكله وملبسه ويتبع طقوسا منها الصوم لحوالى خمسين يوما وكان على راس الكنيسة المانوية رئيس يعيش فى بلاد ما بين النهرين وامتدت هذه العقيدة من فارس الى شمال أفريقيا وفى جميع أرجاء العالم الرومانى ، وقد اعتنق القديس أوغسطين المانوية لعشر

سنوات من ٣٧٣ م — ٣٨٢ م — وظلت للمانوية مراكز حتى القرن العاشر الميلادى وحاربتها الامبراطورية الرومانية لانها فلسفة لا اجتماعية antisocial ففى حين زادت الحروب والكوارث اتخذ المانويون موقفا سلبيا لا يقوون حتى على قتل الحيوان ويرفضون العمل ويقتاتون على الحسنات .

وقد سـرت المانوية الى عقائد الفرس والمسـيحية والاسلام اذ تأثر بها بعض المفكرين ويقال ان الحلاج قد تأثر بالغنوصية وقد انتهى أمره بأن حكم عليه بالقتل وكان مناظره وقاضيه ابن داوود فقيها ومن رجال الدين وفى الآن نفسه عالم بفلسـفة افلاطون وله كتاب الزهرة Vennus وصف فيه الحب على طريقة افلاطون وفيه يعارض افلاطون صاحب المادبة بأفلاطون الغنوصى .

كذلك تسربت الغنوصية الى الشيعة الاسـماعيلية ورسائل اخوان الصفا ، ولذلك فقد كان على الاسـلام الرسمى ان يقاوم الغنوص وان يتسلح بالمنطق العقلى فى الفلسفة اليونانية .

وفى غمار هذا النقل وبسبب النهم الشديد والولع بما فى تراث اليونان والأوائل من علوم وفلسفات تسربت الى فكر عدد كبير من علماء العرب ومفكريهم مؤثرات من الفكر الشرقى الدينى المختلط بالفكر اليونانى ومن ذلك الغنوص كما ذكرنا ومن ذلك أيضا تأثير الهرامسة السكندريين .

الهرامسة وعقائدهم

ففى القرنين الأولين للميلاد امتزجت تعاليم أفلاطونية بعقائد قدماء المصريين ووجدت كتابات اتخذ فيها الاله اليونانى هرمس شخصية المتكلم والمتحاور وقد اتحد باسم الاله تحوتى اله المصريين القدماء اذ كان للاله تحوتى عند المصريين ما للاله اليونانى هرمس من صفات المعرفة الواسعة بأسرار الكون وكان له معرفة بعلوم الحساب والفلك والكيمياء والطب وكأن رسول الالهة الى البشر وقائد النفوس فى عالم الموتى — وقد جمعت هذه التعاليم الهرمسية فى رسائل كتبت باللغة اليونانية ونسبت الى الاله هرمس مثلث العظمة وهو لقب كان يطلق أيضا على الاله تحوتى Hermes Tresmegistos اتخذت هذه الرسائل صيغة الحوار الذى يدور بين الالهة اليونانية والمصرية القديمة وابطال الأساطير والأديان أو يظهر فيها اسماء هرمس أو اسقلبيوس وآمون وايزيس وأوزوريس والكلمة والعقل وبوماندريس أو « الراعى » .

ويظهر فى هذه المؤلفات تأثير فلسفة أفلاطون خاصة ما ورد فى فيدون والمأدية والجمهورية والخطاب السابع(١) من قدرة النفس على الحدس والرؤية المباشرة

(١) افلاطون المادية ص ٢١٠ الى ٢١١ والجمهورية ص ٥٠٩ ت . الخطاب السابع .

والتحرر من الجسد ــ وتبدأ المؤلفات الهرمسية بالحديث عن الاله المنزه عن المادة وعن العقل وعن اتحاد النفس الانسانية بهذا العقل . والمضمون الفكرى أكثره مستمد من الأصول اليونانية وقلما نجد لاهوت أو فلسفة مصرية فى هذه المؤلفات ماعدا بعض الاقوال الخاصة بالتنجيم والكيمياء السحرية وتتصف هذه المؤلفات بما جرت عليه عادة كتاب العصر من الادعاء بانتمائهم الى الشرق واصطباغ الفلسفة بالرؤى والوحى والأحلام وتحول الفكر من العقلانية والمنهج الاستدلالى الى البحث عن الخبرات الصوفية(٢) .

ومن المؤلفين وكتاب هذا العصر الذين يقتربون من مؤلفى هذه الرسائل الهرمسة زوسيموس الذى عرف بغرابة الأطوار وعاش متنقلا بين مصر وروما وقيل انه الف مالا يقل عن ثمانية وعشرين كتابا فى الكيمياء وتختلط فيها الدعوات الصوفية بالقضايا العلمية وهى سمة سرت الى كثير من مفكرى هذا العصر خاصة ان الحياة الفكرية فى مصر بعد عصر المتحف والبطالمة الأول لم تعد بها مدرسة فلسفية واضحة بل انتقلت الفلسفة الى أصحاب الأديان المختلفة وتلونت بفكر أشخاص فرادى ومن هؤلاء أفلوطين الذى تعلم التعليم الفلسفى بشكل سرى على يد

---

(٢) نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندريه وفلسفتها دار المعارف مصر سنة ١٩٦٢ ص ١٢١ .

معلم وثنى هو أمونيوس ثم أسس مدرسته بروما مما يثبت ان الفلسفة لم تكن مركزه فى مدرسة واحدة بالاسكندرية كما يقول الدكتور نجيب بلدى(٣) .

وتقترب هذه المؤلفات فى وصفها لنشأة الكون من قصص العهد القديم وان كانت فى جوهرها وثنية .

وقد وصلت هذه الكتابات الى العالم الاسلامى وكانت من أهم مصادر علوم الطبيعة من فلك وكيمياء وطب كما كانت أيضا من أهم المؤثرات فى الاتجاهات الروحانية التى تؤكد خلاص النفس واتصالها بالعالم الروحانى السماوى .

وقد ترجمت هذه الكتابات الهرمسية من اللغة السريانية الى العربية وكان اشهر اتباعها ومروجيها فى العالم العربى هم صابئة حران الذين اعتقدوا أن للعالم صانعا فاطرا حكيما يتقرب اليه بالمتوسطات فجمعوا الى هذه التعاليم عقائد غنوصية وتحدثوا عن الروحانيات المتوسطات التى هى مدبرات الكواكب السبع اذ اعتقدوا أن لكل روحانى هيكل ولكل هيكل فلك ونسبة الروحانى الى الهيكل الذى اختص به نسبة الروح الى الجسد ـ وقالوا عرفنا وجودنا من أغاذيمون وهرمس وشيت وادريس عليهم السلام .

---

(٣) المرجع السابق .

أما الكواكب السـبعة السـيارة عندهم فهى زحل والمشـترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ، ويحصل من حركاتها واتصالها تركيب كائنات هذا العالم .

وقد وحد المفكرون المتأثرون بهذه التعاليم بين هرمس وبين النبى ادريس عليه السلام واستندوا فى ذلك على الآية القرآنية الكريمة التى ورد فيها قوله تعالى « **واذكر فى الكتاب ادريس انه كان صديقا نبيا ، ورفعناه مكان عليا** » . **سورة مريم آية ٥٦ ، ٥٧ .**

وذكر ابن ابى اصيبعة ان العرب عرفت هرمس باسم عطارد ووحدوا بينه وبين النبى ادريس عليه السلام وهو عند العبرانيين « أخنوخ » وأنه أول من تكلم فى الاشياء العلوية والحركات النجومية وان جده كيومرت أول من علم الناس ساعات الليل والنهار وهو أول من بنى الهياكل ومجد الله فيها وأول من نظر فى الطب وتكلم فيه وأنه ألف لأهل زمانه معرفة بالأشياء الأرضية والعلوية . وهو أول من أنذر بالطوفان ورأى آفه سماوية تلحق بالأرض كان مسكنه صعيد مصر ــ تخير ذلك وبنى هنالك الاهرام»(٤) .

ويروى ان صابئة حران كانت لهم معابد مكرسـة للكواكب السبعة السيارة وهم يقتربون من جماعة غنوصية تسمى المتدعيين عبدة الكواكب .

---

(٤) انظر بن ابى اصيبعة : عيون الأنبياء فى طبقات الاطباء ــ دار مكتبة الحياة ــ بيروت ص ٣٢ .

ومن اشهر صابئة حران ثابت بن قرة الحرانى المتوفى سنة ٨١٠ م وكان صيرفيا فى سوق حران وألف بالعربية مائة وخمسين كتابا وفى السيريانية خمسة عشر كتابا ويقال انه ظل على وثنيته وينسب له قوله : ان الوثنيين هم الذين حرثوا الأرض وانشأوا المدن وابتنوا الموانى واكتشفوا العلوم .

ومن مؤلفات أبى سعيد سنان بن ثابت بن قرة رسالة فى النجوم ورسالة فى شرح مذهب الصابئين ورسالة فى تسمية أيام الأسبوع على الكواكب السبعة وكذلك نقل الى العربية نواميس هرمس والسور والصلوات التى كان يصلى بها الصابئون .

وقد امتد تأثير هذه الاتجاهات الهرمسية الى كثير من علماء العرب خاصة الذين تداولوا العلوم التجريبية من طب وكيمياء وفلك من جهة أخرى سرت هذه الاتجاهات الى ذوى الاتجاهات الشيعية الباطنية والنزعات الروحية الصوفية ومن ابرز الأمثلة على ذلك الكيمياء عند جابر بن حيان وفلسفة اخوان الصفا فى الطبيعة والفلك وعلم الجفر ظهرت نزعتها الصوفية فى الاتجاه الاشراقى فى فلسفة ابن سينا وشهاب الدين السهروردى وجميعهم يأخذون بما ورد فى هذه الرسائل من تصور يرى أن جميع أجزاء الطبيعة مرتبطة بفعل قوى النفس السكونية وأن من الممكن للقوى الروحانية أن تؤثر في الكائنات المادية

مما يجعل للسحر والطلســـــمات دورا هاما فى العلوم التجريبية والطبيعية .

تراثالهرامسة فى كيمياء جابر بن حيان

بعد أبو عبد الله جابر بن حيان الكوفى أشهر مشاهير الكيمياء عند العرب وقد استندت نظرياته فى الكيمياء على مسلمات أولية أساسها القول بأن المعادن تتحول فى باطن الأرض بفضل تأثير الكواكب وامتزاج الكبريت والزئبق .

كذلك تأخذ الكيمياء عنده بالوصف الكيفى المستمد من نظريات اليونان ، فلكل معدن كيفيتان ظاهرتان وكيفيتان باطنيتان من الكيفيات الأربع الحار والبارد والرطب والجاف وقد أخذ أرسطو بهذه النظرية فى تفسيره للعناصر الأربعة وكيفياتها التى تنتهى الى تفسير التحولات بين هذه العناصر بسبب تغلب كيفية على أخرى .

ولكن جابر يضيف الى هذه المسلمات آراء ترجع الى العصر السكندرى اذ يشير فى كتاب الحجر الى زوسيموس واغاديموس وهرمس — يقول جابر :

« قال هرمس شيخ الحكماء ان الله عز وجل لما خلق الأرض من الماء خلق الشمس والقاها فى الماء فصارت من بخاره دخان واعصار فخلق منه السماء .

وفى كتاب البخت يشير جابر الى نظريات الطلسمات المستمدة من هرمس ويعني عناية بالغة برسالة باليناس

التى تحمل اسم سر الخليقة وهى منسوبة الى هرمس الهرامسـة .

ويقال ان هذه الرسالة قد وجدت مكتوبة على لوح من الزمرد الأخضر تحت قدمى تمثال الاله هرمس فى مدينة تيانا .

والمعروف ان بالينـاس هذا هو الاسم الشـائع فى العربية لرجل من اشهر رجال الفيثاغورية الجديدة عاش فى القرن الأول من الميلاد وهو نفسه أبو للونبوس من تيانا الذى روى فيلو ستراتوس المؤرخ عن حياته ورحلاته فى سوريا ومصر والهند واتصاله بحكماء تلك البلاد وكيف كان يثير ضجة بأعماله الخارقة فى السحر ، ونسبت له معجزات فى انطاكية وفى القسطنطينية وقدرته على توجيه الرياح وفى التنجيم وعرف فى العالم العربى باسم صاحب الطلسمات(٥) .

---

(٥) أبو للونبوس من تيانا Appollonius of Tyana

من اشهر رجال الفيثاغورية الجديدة عاشق فى منتصف القرن الاول للميلاد واتبع مسلك الزهاد وادعى المعجزات وكانت له شهرة كبيرة فى العالم الرومانى وصلت الى حد تقديسه واعتباره نظيرا للمسيح — ومن الأساطير التى وردت عنه انه كان يعيش فى معبد اسقليبوس وأنه وزع أملاكه على الفقراء وعاش متجولا فى أنحاء العالم الرومانى وزار مصر والهند وروما وطرد منها مرتين فى حكم نيرون مرة ومرة أخرى فى حكم دوميسيان وأسس مدرسة فى اثنوس وعمر طويلا .

وقد ذكره ابن النديم فقال : باليناس الحكيم من أهل طوانة من بلاد الروم ، وهو أول من حدث عن الطلسمات .

كذلك ذكره ابن ابى اصيبعة انه صاحب كتاب مترجم من اليونانية الى العربية فيه كلام عن الله وصفاته وفيه رد على الثنوية وهى موافقة فى الأغلب لـــكلام متكلمى الاســـلام .

وجاء فى الرسالة أن اول ما خلق الله كلمة كن ومن هذه الكلمة خلقت كل الأشياء ، وان كلمة الله تعالت عن أن يدركها الاحساس اذ ليس لها طبيعة ولا جوهر ولا حرارة ولا برودة فقد خلقت جميع الأشياء بواسطتها بأمر البارى وارادته .

ويقترب كلام صاحب الرسالة من آراء الهرامسة التى تغلغلت فى تراث العرب .

ومما يوجد أيضا باســم هرمس من الكتب العربية رســالة مترجمة باسم هرمس المثلث الحكمة فى معاتبة النفس ويروى فى معاذلة النفس ورد ذكره عند صاحب كتاب كشف الظنون بعنوان زجر النفس لهرمس وتنتسب تارة لسقراط وتارة لافلاطون وتارة لارسطوطاليس واختلفوا فى أصل الرسالة فمنهم من قال انها من انشاء نصرانى مصـــرى له المام بالمذهب الافلاطوني وغيره من المذاهب

الاشراقية الشائعة فى المشرق ، وقال غيرهم انها عربية الأصل حررها بعض المسلمين ممن لهم المام بالفلسفة اليونانية ولها علاقة باخوان الصفا(٦) .

على أى الحالات فقد اطلع جابر على الرسائل المنسوبة الى الهرامسة وقد نسب نظريته فى الميزان الى الحكيم بالنياس فذكر انه وصف الكون والكواكب وجميع الكائنات ورمز لها بالاعداد والحروف ومن المعروف ان رسالة باليناس فى سر الخليقة قد ترجمت من اليونانية الى السريانية فى العصر السكندرى ، ثم ترجمت بعد ذلك الى العربية فى عصر المامون .

ويعنى جابر بعلم الطلسمات الذى ينسبه لهرمس وقد التقى فى هذا التأويل الرمزى فى علوم الطبيعة باتجاهه الصوفى الشيعى الذى يرجع مصادر المعرفة بالكون الى الالهام والاتصال وتلقين الامام المرشد ، ومن المعروف اتصال جابر بالشيعة الاسماعيلية وتلمذته على الامام السادس جعفر الصادق الذى يشير اليه فى كتاباته بكلمة سيدى .

ومما يظهر اعتناقه لمعتقدات الشيعة خلطه بين هذه المعتقدات وبين علمه بالنجوم فهو يقول :

---

(٦) انظر نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى ــ لكتاب معاثلة النفس .

« ان الزمان يدور فى سبع دورات ، تبدأ كل دورة بامام من محمد فعلى فأبنائه ويرمز لهم بالعدد سبعة ، وبالكواكب السبعة ويفرق بين امام مستتر وامام ناطق وكذلك قالت جماعة اخوان الصفا بفترات أو ادوار « دور الستر » وكان الهدف فيه اقامة الدولة الروحانية الفاضلة ودور الكشف فكان الهدف فيهبناء المدينة السياسية فى الدولة الاسماعيلية(٧) .

اخوان الصفا وتراث الهرامسة

وتعد رسائل اخوان الصفا دائرة معارف القرن الرابع الهجرى أو العاشر الميلادى وهو نفس ذلك العصر الذى شاهد تفكك الدولة العباسية وانقسامها الى دويلات ومع ذلك فقد شاهد قمة المذاهب الفكرية ، وقد انتشرت رسائل اخوان الصفا فى البصرة وبغداد وتميز مذهبهم بأنه مذهب انتقائى يحتوى على ارسطالية غامضة ومؤثرات أقدم من أرسطو فكانوا أميل الى الاتجاهات الهرمسية الغنوصية وكان مثلهم الأعلى كما يقول أبو حيان التوحيدى .

« فارسى الأصل عربى الايمان ، وعراقى الثقافة

---

(٧) Paul Kraus : Jabir Ibn Hayyan Mémoires Présentés à l'Institut d'Egypte Le Caire 1943.

مسيحى فى سلوكه يونانى فى علمه وصوفى فى حياته ــ وقد ذكر أبو حيان التوحيدى انهم قالوا :

« ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة ، لانها حاوية الحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ، وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال » .

وقد تعرضت رسائلهم لعلوم الفلك والحيوان والنبات والمعادن وأفصحت عن نفس المسلمات الفكرية السائدة فى تعاليم هرامسة حران ونفس مصادر الكيمياء عن جابر ابن حيان ويقررون انهم أتباع فيثافورس ونيقوماخوس (وهو من أشهر فيثاغورى القرن الأول .. الميلادى) ويعتبرون الأعداد مفتاحا لتفسير الطبيعة فمم يذكرونه فى الرسالة الأولى من رسائلهم قولهم :

« يحكى عن هرمس المثلث بالحكمة وهو ادريس النبى عليه السلام انه صعد الى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة حتى شاهد جميع أحوال الفلك ثم نزل الى الارض فخبر الناس بعلم النجوم ، قال تعالى : **ورفعناه مكانا عليا** »(٨) .

ومن معتقدات اخوان الصفا ، ان الروح الكونية تسرى فى جميع أجزاء العالم مما ينتهى الى القول بأفعال

---

(٨) الرسالة الاولى ، فقرة ٩٢ .

الروحانيين فى عالم الطبيعة ، وهو الأمر الذى يفسح مجالا لعلوم السحر والطلسمات وسائر العلوم الخفية ، لان العالم في رأيهم كائن واحد متصل فيقولون ان العالم واحد كمدينة واحدة أو كحيوان واحد أو كانسان واحد (ر . الجامعة ٢٨١) .

وكل شيء فى الطبيعة قد انتظم وفقا للعدد الذى هو فى فكر الله خالق كل شيء وقسموا الاعداد الى أربعة أصناف ـ آحاد وعشرات ومئات وآلاف ـ وهى تقابل التقسيم الرباعى للطبيعة اذ كل شيء فى الطبيعة ينقسم الى أربعة فالعناصر أربعة والفصول أربعة والجهات أربعة الرياح أربع والمخلوقات أربعة معادن ونبات وحيوان وانسان ـ وقد أخذ عنهم الشيعة آرائهم فى العدد وينسبون علم العدد لعلى بن أبى طالب وكذلك أيضا تأثر الصوفية بهذه الرمزية العددية ـ وقد رمزوا لله بالواحد وللعقل باثنين وللنفس بثلاثة لانها ثلاثة أنواع نباتية وحيوانية وعاقلة والهيولى بأربعة وقد تابعوا بطليموس فى تفسيرهم للعالم اذ تصوروا ان الأرض هى مركز الكون تحيط بها سبعة كواكب سيارة هى :

القمر Moon المريخ ـ Mercury الزهرة Venus الشمس Mars Sun الاشترى Jupiter وزحل Saturn ثم سماء الكواكب الثابتة ثم الفلك المحيط ،

وكلها لها أفلاك متداخلة مثل أوراق ثمرة البصل(٩) .

وقد امتلأت رسائل اخوان الصفا بالرموز والمصطلحات لتفسير القرآن تفسيرا باطنيا ففى الرسالة الرابعة (١٠٦ و ١٧) يفسرون الكرسى بسماء الثوابت والعرش بالفلك المحيط .

كذلك بحثوا فى النفس وأحوالها وعنوا بطهارتها ويجعلون محور فلسفتهم العرفان والصعود الى سماء الكائنات الروحانية ويذهبون الى أن مصادر معرفتهم أربعة هى الكتب الرياضية والعلمية للسابقين عليهم ، وثانيها الكتب المنزلة والشرائع السماوية وثالثها عالم المثل الافلاطونية العقلية ورابعها الالهام الموحى به من الملائكة .

وتشتمل رسائلهم على ايديولوجية سياسية تفسر على انها باطنية شيعية وتستهدف لاقامة دولة العدل والحق ، وهم يتسترون وراء التصوف من أجل اقامة دولتهم التى سموها بالمدينة الفاضلة الروحانية والاطاحة بالدولة العباسية .

ولعل فى رسالتهم الخاصة بمحاكمة الحيوان للانسان وما تصوروه من ظلم الانسان للحيوان مما يفصح عن

---

(٩) S.H. Nasr : Islamic Cosmological Doctrine P. 79.

يديولوجيتهم المناهضة لحكم الدولة العباسية وتسـلط لعرب ، وتتلخص المحاكمة فى أن جماعة الحيوان لجأت للك الجن بيوراسب ولقبه شاه مروان تشكوا له الانسان ، وقد تفاخر الانسان بما أوتى من الوحى والنبوات والكتب المنزلة فقال زعيم الطيران هذه الكتب انما انزلت لفساد بنى الانسان ــ ورد الانسان بأن السباع والوحوش قساه فرد السبع قائلا بأنه تعلم ذلك من البشر ، ورد الببغاء بأن بعض الطيور والحشرات أعلم واحذق من البشر كما أن البشر اختلفوا فى مذاهبهم الدينية فمنهم الموحد والثنوى والبرهمى ، وفى أهل الاسلام الخارجى والرافضى والقدرى والأشعرى والشيعى .

وتنتهى المحاكمة الى أن الاختلاف لا يرجع الى اختلاف الأديان بل لأن الأديان كلها مسالك الى مطلب واحد ، فأى الجهات توجهنا فثم وجه الله ، انما الاختلاف يرجع الى الصراع على الملك ومن أجل هذه العلة يقتل أهل الديانات بعضهم بعضا طلبا للرئاسة والملك ــ وتنتهى الرسالة الى أن يأمر ملك الجن ان تكون جميع أنواع الحيوان تحت امرة الانس لما له من قدرة على التحقق بالعلوم والمعرفة تلك العلوم التى أوردوها فى احدى وخمسين رسالة .

وقد شاع الالتجاء الى القصص الرمزى خاصة عند مفكرى الشيعة والصوفية الذين تخفوا وراء الرمز طلبا للتقية .

فمن الشـــعراء يذكر فريد الدين العطار المتوفى عام ١٢٩٨ م خاصة فى مؤلفه منطق الطير ، وكان موضوعه يدور حول رحـلة الطير بزعامة الهدهد لاجتياز الوديان السبعة للوصول الى طائر السيمرغ بقمة جبل قاف وفنائه محترقا عند بلوغه .

والقصة ترمز لأهل العرفان وجهادهم من أجل الفناء فى الذات الالهية بعد اجتياز الوديان السبعة وهى المقامات السبع للمعرفة وخلاصتها مقامات الطلب والعشق والمعرفة والاستغناء والتوحيد والحيرة والفناء .

ولابن سينا قصصه الرمزى خاصة فى رسالة حى بن يقظان والرسالة النيروزية ورســـالة الطير وقد ترجمها السهرودى الى اللغة الفارسية وله فى هذا الاتجاه قصص وحكايا كثيرة من أمثلتها الغربة الغريبة وأصـــوات أجنحة جبرائيل وحى بن القطان .

أما أشهر من عبر عن اتجاهاته الصـــوفية المختلطة بالغنوصية فهو محى الدين بن عربى المتوفى عام ٦٣٨ هـ خاصة فى تعبيره عن وحدة الوجود والتاويل المجـــازى للقرآن فسار فى ذلك على نحو ما ذهبت الفلسفة الرواقية والافلاطونية الجديدة والتأويل المجـــازى عند فيلـــون الســـكندرى .

يقول فيكلسون فى وصف أسلوب ابن عربى فى مؤلفه الفصوص انه يأخذ نصا من القرآن أو الحديث ويؤوله على طريقة فيلون اليهودى بلغة مجازية غامضة فهومثلا يسرد قصص الانبياء كما وردت فى القرآن ولكنه يجعل من كل قصة مسرحا لوصف مظهر من مظاهر علاقة الله بالانسان(١٠) .

فآدم مثلا هو الموجود الذى خلقه الله على صورته وايوب هو الانسان الذى ابتلاه ربه وداوود وسليمان يمثلان خلافة الظاهر وخلافة الباطن وموسى هو رمز للروح الالهى والخضر رمز للأولياء فكل نبى فى كل قص من القصص السبع عشرة يرمز لصفة الهية ـ ذلك لأن الذات الالهية عنده واحدة فى جوهرها متكررة فى صفاتها ، اذا نظرت اليها فى ذاتها قلت الحق واذا نظرت اليها من حيث صفاتها اى أسمائها وظهورها فى الأعيان قلت الخلق .

وهو يلجأ الى التشبيهات المجازية مثل التجلى ، يقول ابن عربى ما وصفنا بوصف الا كنا نحن ذلك الوصف والانسان هو أكمل مجالى الحق لانه الكون الجامع لجميع حقائق الوجود ـ اما خلق العالم عند ابن عربى فليس سوى تجلى الحق فى صور الوجود .

أما الجنة والنار فهى أسماء النعيم والقرب من الله أو الابتعاد عنه .

---

(١٠) ابن عربى نصوص الحكم ـ مقدمة ونشرة ابو العلا عفيفى .

وجاءت نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود تفصح عن مؤثرات عديدة مستمدة من تراث العقائد الدينية والفلسفات اليونانية القديمة وتختلف عما ذهب اليه البسطامى والحلاج الذين ذهبوا الى القول بالفناء فى الذات الالهية ولم يقولوا مثله بوحدة الوجود بل وحدة شهود كما يرى مفسـرو التصوف الاسلامى .

تراث الأوائل واتجـاه ابن سـينا المشـرقى

اذا انتقلنا الى البحث فى اتجاهات ابن سينا الفلسفية فاننا نلتقى بعناصر يونانية عقلانية تظهر فى تأثره بالمنطق المشائى وبمصطلحات أرسطية فى الطبيعيات وما بعد الطبيعة لكنه اتجاه كثيرا ما يخالف أرسطو فهو يبدأ بما بعد الطبيعة ثم يتحدث فى الطبيعة ويثبت وجود الله بالبرهان الوجودى وليس بالبرهان الكونى ، ولا يعد تابعا يسير على خطى أرسطية خالصة تجعله مشائيا على نحو ما كان سابقاه الكندى والفارابى ولم يرض ابن سينا أن يكون شارحا ولا مترجما لأرسطو ففى عصره « القرن

العاشر الميلادى » لم يعد للترجمة عند اليونان نفس الحظ الذى كان لها فى القرنين الثامن والتاسع بل شاهد عصره احياءا للثقافة الفارسية وبزوغ نجم كثير من المفكرين الفرس الأمر الذى كان له أثره الكبير فى فكره .

واذا كان ابن سينا قد تابع الفارابى فى نظرية الفيض والقول بالعقول العشرة وان العقل الفعال هو المتصرف فى عالم الكون والفساد الا أنه سار فى اتجاه معارضته للمشائية خاصة فى كتاباته المتأخرة التى أفصح فيها عن اتجاهه الى فلسفة مشرقية لايراعى فيها الشركاء فى الصناعة بل تشتمل على الحق الذى لا مجمجة فيه . ومن خصائص هذه الفلسفة انها وقف على الخاصة الذين يقومون منا مقام انفسنا دون العامة الذين أخذوا المشائية على علاتها .

والأرجح أنه قد استقى مصادره فى هذا الاتجاه من مدرسة جنديشابور ومن ثقافته القومية الفارسية ، فذهب فى كتاب الأنصاف وهو كتاب مفقود لكن ورد فيه قوله بالتعارض بين المشرقيين والمغربيين ، وكان مقصده بالمغربيين أتباع مدرسة بغداد التى سارت على خطى أرسطو وشراحه ومترجميه المسيحيين وعلى رأسهم أبو بشر متى بن يونس القنائى ، ومنهم أيضا ابن بطلان الطبيب البغدادى الذى انكر القول باستمرار حياة النفس بعد انفصالها عن البدن تابعا فى هذا أرسطو وهو الأمر الذى

دعا ابن سينا لمعارضته حين أفرد للنفس مكانا هاما فى عالم الفيوضات الروحانية .

وقد سار ابن سـينا فى اتجاه روحى فى ميله الى الافلاطونية عند حديثه عن النفس اذ رأى انها تنتمى الى عالم الصور الذى هو عالم العقل الفعال ورأى انها حين تتصل بالبدن فانما يكون ذلك لفترة محدودة فحسب ، بل هو يؤكد فضلا عن ذلك ما يؤكده الصوفية من روحانية النفس ونزوعها الدائم الى الاتصال بالعالم العلوى فيقول فى كتاب النجاة :

« ان كمال النفس الناطقة ان تصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض فى الكل وتستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله »(١) .

وقد امعن ابن سينا فى الحديث عن رحلة النفس فى عالم الروح متخلصة من البدن شأن معاصره الصوفى ابن سعيد بن أبى الخير .

ولم يكن ابن سـينا بعيدا عن تلك المؤثرات الفكرية الايديولوجية السائدة فى المراكز التى احتضـنت عقائد

(١) ابن سينا ـ النجاة .

الفرس والحرانيين الممتزجة بالافلاطونية وهى التى سرت الى مذاهب الشيعة الاسماعيلية ، ويمكن أن نرجع فى هذا الى شهادة بعض المؤرخين ، فمما يرويه البيهقى ان ابن سينا قد تعلم فى بغداد وقرأ منطق أرسطو على معلم هو عبد الله الناتلى كما يذكر ايضا ان ابن سينا قرأ فى حداثته رسائل اخوان الصفا ، أما التأثير الآخر على فلسفته فيرجع الى الدعاية الاسماعيلية التى وصلته عن طريق والده .

وقد تحدث ابن سينا عن تاريخ تطوره العقلى وله فى ذلك رسالة الكيا AL Kiya تمثل فكره المتأخر وموقفه من السابقين عليه وفى هذه الرسالة يقسم ابن سينا المفكرين الى مشرقيين ومغربيين ويذكر نقد المشرقيين للمغربيين فى كتاب الانصاف .

ومما يلقى أضواء على معاصرى ابن سينا ما جاء فى كتابه الاشارات والتنبيهات(٢) عن متعلمى كتب اليونانيين والعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائية الظانين ان الله لم يهد الا اياهم .

ويلقى ابن سينا بعض الأضواء على هؤلاء الذين يهاجمهم وذلك فى رسالته الى الكيا(٣) ففى هذه الرسالة

---

(٢) انظر الاشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسى تحقيق سليمان دنيا ـ دار المعارف القاهرة جـ ٢ ص ١٦٨ طبع ١٩٧٠ .
(٣) انظر عبد الرحمن بدوى ـ أرسطو عند العرب ص ١٢٢ .

يتحدث عن البله النصارى من اهل مدينة السـلام ومن تبلدهم وترددهم فى فهم أمور النفس والعقل كما يشير الى حيرة الاسكندر وثامسطيوس وغيرهما فى هذا الكتاب والسبب فى ذلك هو التباس مذهب صاحب المنطق عليهم حول النفس وخلودها .

وعندما تعرض فى نفس الرسالة الى كتاب الانصاف الذى ضاع منه فى بعض المعارك قال :

« انى كنت صنفت كتابا سميته كتاب الانصاف وقسمت فيه العلماء قسمين مغربيين ومشرقيين وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين حتى اذا حق اللدد تقدمت بالانصاف وكان هذا الكتاب يشتمل على قرب ثمانية وعشرين الف مسألة وأوضحت شرح المواضع المشكلة فى النصوص الى آخر أوثولوجيا على ما فى أوثولوجيا من المطعن .

وتكلمت عن سهو المفسـرين .. فكان ذلك الكتاب يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم .

والواضح ان ابن سينا بعد ان الف كتاب الشـفاء تابعا فى ذلك المشائين ضمن بعدذلك فلسفته المشرقية فى كتابه المفقود الحكمة المشرقية وكتاب الانصاف وكتاب الاشارات والتنبيهات ورسائله الرمزية ورسائل ابن سينا تفصح عن اتجاهه الروحانى المشرقى المتاثر بالافلاطونية

والعرفان الغنوصى السائد فى تراث الفرس وصابئة حران وتراثهم الهرمسى يذكر أبو الفتوح السرديقى(١) فى تاريخه لصابئة حران تأثيرهم الكبير فى فكر اخوان الصفا وفكر أبو على الحسين بن سينا فيقول :

كتاب هرمس قال انه تضـــمن محاورات بينه وبين تلميذه طاطى وأنه على غير نظام وانه كان موجودا على عهده فى ترجمة سريانية ، ولا يبعد ان ابن سينا أخذ عنهم ما قاله فى رسالته المسماة بالحى بن يقظان ومعلوم ان الحى بن يقظان رمز للعقل الفعال .

وقد شخصه ابن سينا فى هيئة شيخ مهيب المنظر ظهر للتلميذ وشرح له أسرار الطبيعة والكون وهو بعينه ما وجد فى رســـالة « بوماندريس » الموجودة بالــكتابات الهرمسية ومعناه الراعى وهو اسم للعقل الالهى مشخصا بصورة شيخ مهيب المنظر كثير الأبهة(٤) » .

ومن أهم رسائل ابن سينا الرسالة الفيروزية ورسالة العشق ورسالة الطير ورسالة فى ماهية الصلاة ورسالة حى بن يقظان التى تكاد تكون نســـخة عربية لرســـالة بوماندريس أو الراعى، وخلاصتها ان جماعة خرجت للنزهة

---

(٤)محاضرات سانتلانا مصورة .

فقابلوا شيخا حسن الهيئة ، وكان الشيخ الوقور حى بن يقظان .

وفى تفسير البعض(٥) ان حى يرمز للعقل اما الرفاق فهم الشهوات والغرائز الانسانية .

وكان الصراع والجدل قائما بين الرفاق رمز صراع الغرائز والشهوات مع العقل ، ويصف حى جماعة الرفاق فيقول :

« ان الذى على يمينك أهوج والذى على يسارك شبق لا يملأ بطنه الا التراب ، فيرمز للذى على اليمين بالقوة الغضبية والذى على اليسار بالقوة الشهوانية وهو تشبيه يذكرنا بتشـــــبيه افلاطون للنفس وقواها الثلاث العاقلة والغضبية والشهوانية .

ثم يقول ان هذه القوى ملتصقة بالانسان التصـــــاقا كبيرا ولا يبرىء الانسان منها الا غربة تأخذه الى بلاد لم يطأها من قبل أمثاله ويرمز بذلك الى أنه لا منجاة منها الا

---

(٥) حى بن يقظان لابن سينا وابن الطفيل السهروردى — تحقيق وتعليق احمد امين — دار المعارف مصر سنة ١٩٥٢ سلسلة ذخائر العرب رقم ٨ .

بمفـــــارقة البدن وانه لابد لمن أراد الخلاص من المجاهدة والتغلب على شهواته .

ثم بذكر لمن أراد السياحة ، أن حدود الأرض ثلاثة ، حد المشرق وحد المغرب وحد الخافقين .

أما حد المشرق فهو يرمز لعالم الروح أو عالم الصور، وحد المغرب فيرمز لعالم الهيولى أما الخافقين فيرمز للعالم المحسوس الدنيوى .

ويقول ان تخطى الأسوار لا يتأتى للبشر الا بالاغتسال فى عين فوارة اذا هوى اليها السائح تطهر ، ويعنى بهذه العين الفوارة المعرفة والتطهير .

ويقول ان هناك اقاليم لكل أمة صعقا محدودا ، وكل فلك مسكون بسكان يناسبون طبيعة اقليمهم ، بمعنى ان الافلاك السماوية وعقولها هى التى تكون هذه الاقاليم ، ثم هناك اقليم للنوع البشرى وهو تشـــبيه يرجع لنظريات صابئة حران فى وجود ملائكة للأفلاك .

ويصف قوما من أهل الأرض بأنهم أمة بررة وهؤلاء هم المطهرون الذين توصلت عقولهم الى معرفة العلة الأولى وتطهروا بهذه المعرفة » .

وواضح ان الرســـالة قد مزجت فلســـــفة روحانية افلاطونية بالعقائد الدينية المنتشرة فى بيئة المثقفين فى عصره .

وفى رسالته العشق يصور ابن سينا المراحل التى تمر بها النفس فى تشوقها الى الملأ الأعلى والخير الأقصى ويرى ان جميع الموجودات بما فيها النفس العاقلة غايتها تعشق الخير عشقا غريزيا غايته الاتصـــال وذلك بقبول التجلى على أكمل ما فى الامكان .

ونظرية ابن سينا فى العشق تجعله يقترب من الصوفية القائلبن فى عصره بوحدة الوجود .

ذلك ان ابن سينا يرى أن الفيض هو نوع من التجلى فتجلى الله يكون عن طريق الفيض الذى بتحقق به المتجلى له .

ويقابل هذا التيار الصادر من المبدأ الأول الى الكائنات تيار مضاد متجه من الأدنى الى الأعلى هو تيار العشق .

وينظر ابن سينا الى العبادة نظرة مختلفة عن النظرة السائدة فى الشريعة فيراها فى أعمال النفس والعقل أكثر منها فى اداء الطقوس الدينية .

يقول ان الصلاة عمل من أعمال النفس الناطقة وحدها فان جوهر النفس الناطقة هو العلم والادراك .

ويلزم عن العلم بصفات الله وأفعاله وآثاره التذكر والتضرع والتعبد .

فان الانسان اذا عرف ربه بفكره وأدرك عينه بعقله فى علمه وأبصر لطفه بذهنه فى نطقه يتأمل حقيقة الخلق فيرى تمام الحق(٦) .

وأساس الصلاة عنده هى التفكير والتعقل والادراك وكلها من أعمال النفس الناطقة التى تتوق بفطرتها الى التشبه بالعقول المفارقة .

اما العبادة التى تجرى على الجوارح فهى العبادة الظاهرة وهى عبادة البدن وعبادة العوام المكلف بها من قبل الشرع .

ولما كانت هذه العبادة الظاهرة رياضة بدنية فهى حنين واشتياق من الجسم الانسانى الى فلك القمر المتصرف بعقله الفعال فى عالمنا هذا عالم الكون والفساد ، فالى هذا العقل يتضرع المصلى بالصلاة الظاهرة ليفيض عليه

---

(٦) ابن سينا ـ رسالته فى ماهية الصلاة ص ٢٣ طبعة ليدن .

بجوده وينجيه من عذاب وجوده ويخلصـــه من آلام بدنه ويوصله الى منتهى أمله.

اما الصلاة الباطنة فيتوجه بها المصـــلى الى الواحد الحق رب العقل الفعال فان الفيض القدسى ينزل من سماء القضاء الى خير النفس الناطقة .

وهذه الصلاة هى تشبه بالملأ الأعلى وبالملائكة ليس لهم قول ولا لفظ بل لهم المنطق وهو ادراك وتفهم بلا قول .

اما الصلاة ذات الاقوال والافعال فهى صلاة الغافلين كلفوا بها خمس مرات كل يوم ليذكروا واجبهم نحو ربهم .

فالصلاة الباطنة عند ابن سينا مناجاه ومشاهدة عقليه عن طريق اتصـــــال النفس العاقلة بالعالم المعقول وهى مختلفة عن مناجاة الصوفية التى يرى فيها الصوفى الله فى قلبه .

والنفس التى بلغت الصفاء عن طريق التأمل والنظر العقلى تصير عالما عقليا صغيرا فى محاذاة العالم العقلى الكبير وتكون بمثابة مرآة لهذا العالم ينعكس عليها فتبلغ درجة الاشراق والسعادة القصوى .

والنفس التى بلغت من الصفاء عن طريق النظر العقلى والتأمل المتجرد من البدن تصير فى مرتبة محاذاة العالم

العقلى ، يترتب على هذه الدرجة الاشراق والسعادة القصوى وفى الاشراق تتكشف الأمور الالهية .

وقد خاض العلماء والباحثون فى مشكلة هذا الجانب الصوفى من جوانب فلسفة ابن سينا(٧) وأجمع معظم الباحثين على أن لابن سينا نوعا خاصا من الفلسفة سماها الحكمة المشرقية وانها يغلب عليها الطابع الصوفى أو تعليم الحكمة الباطنية .

يقول د . أبو العلا عفيفى ولما كان لابن سينا كتاب يحمل اسم الحكمة المشرقية باعترافه هو واعتراف ابن طفيل فى رسالة حى بن يقظان احتدم الجدل فى أمر هذا الكتاب هل ضاع أصوله ؟ وهل هو الكراريس التى أطلع عليها السهروردى وقال انها على الرغم من نسبتها الى المشرقيين لا تختلف اختلافا كبيرا عن الفلسفة المشائية العادية ؟؟ .

ثم مامعنى وصف هذا الكتاب بالمشرقية ؟ أهو نسبة الى المشرق أم الى الاشراق ؟ وتعقدت المشكلة التى حاول الاستاذ ناللينو حلها بعد أن ألم بكثير من أطرافها(٨) .

---

(٧) د . ابو العلا عفيفى .الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا — بحث ضمن الكتاب الذهبى فى ذكرى ابن سينا المنعقد ببغداد — القاهرة ١٩٥٢ — من ص ٣٩٣ الى ص ٤٤٩ .

(٨) نقل المقال الخاص بالاستاذ نالينو الى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية تحت عنوان محاولة ايجاد فلسفة شرقية .

ولما كانت النتائج التى وصل اليها ليست حاسمة لذلك يميل الدكتور أبو العلا عفيفى فى مقاله المذكور سالفا الى القول بأن للحكمة المشرقية عند ابن سينا معنى يتحقق فى كتابه المعنون بهذا الاسم « الحكمة المشرقية » وفيما أورده فى كتاب الانصاف كما يتحقق فى طائفة من الرسائل القصيرة ذات الطابع الخاص رسالة حى بن يقظان ورسالة سلامان وأبسال ورسالة الطير ورسالة العشق بل وفى بعض ما ورد فى كتبه المطولة مثل كتاب الاشارات أى كل ما كتبه ابن سـينا حرا طليقا من تيود الفلسفة المشائية وقربه من الفلسفة الاشراقية التى ظهرت فى صـورتها الكاملة فى المدرسة الاشراقية فيما بعد لا يعنى المؤلف بذلك ان الحكمة المشرقية عند ابن سينا هى بعينها الحكمة الاشراقية عند السهروردى لأن كلمة المشرقية عند ابن سينا معناها شرقية نسبة الى الشرق وليس لها اى دلالة على الاشراق أو الشروق أو أى معنى متصل بالنور كما يدعى كوربان ولكن حكمة ابن سينا كانت خطوة جريئة للتحرر من قيود المشائية مهدت الطريق للسهروردى فى فلسفته الاشـراقية على الرغم من النقد الذى وجهه السهروردى لابن سينا وسخريته من فلسفته المشرقية على الرغم من دينه له فى هذا .

لقد كان هم الفيلسوفين اذن معارضة المشائية وادخال عناصر جديدة على الأرسطية الممتزجة بالافلاطونية الحديثة

ولكنهما اختلفا فى نوع هذه العناصر الجديدة فابن سينا ادخل الى الفلسفة الأرسطية عناصر من الغنوصية والهرمسية والسهروردى أضاف الى كل هذا عناصر من الحكمة الايرانية القديمة التى أعطى لها المكان الأول فى مذهبه وكلاهما تاثر بذلك المزيج العجيب من النظريات الفلسفية الذى عرف بالفلسفة الهرمسية وانتشر بحران ثم ببغداد بعد ان نزح من الاسكندرية موطنه الأصلى(٩) .

وخلاصة القول ان هناك فارقا بين الصوفى ذى التجربة الصوفية وبين الفيلسوف ذى المذهب الصوفى وابن سينا لم يكن من الصوفية ذوى التجارب بقدر ما كان فيلسوفا مذهب فى التصوف وهو يخضع لتصوف الفلسفة التى ذهبت فى النفس الى أعلى درجات الروحانية والمثالية ونزوعها الدائم للتخلص من المادة والبدن — ونظريته فى العشق هى أيضا حلقة اتصال بين ميتافيزيقاه وتصوفه — فالخير المطلق هو الموجود الأعلى الذى هو غاية جميع الكائنات وحكمة ابن سينا المشرقية لا تقتصر على كتاب الحكمة المشرقية بل هى شائعة فى كثير من كتاباته —

---

(٩) انظر د أبو العلا عفيفى .

The Influence of Hermetic Litérature on Muslim Thought.

Bulletin of the school of Oriental Studies Vol. XII 1950.

والظاهر هو ان ابن سينا لم يقتصر على مزج فلسفة أرسطو بالافلاطونية الحديثة فحسب بل كتب تحت تأثير عميق لمصدرين آخرين هامين فى الغنوصية والهرمسية وحاول التوفيق بين الدين والفلسفة وانتهى الى فلسفة قضايا الدين فى الالوهية والنبوة والنفس .

واضح مما سبق ذكره عن اتجاهات ابن سينا الروحانية انه ثمرة لعصره — فعصر ابن سينا أو القرن العاشر الميلادى يتميز بسمات تختلف كل الاختلاف عن عصر الكندى والفارابي — ذلك لأن القرن العاشر الميلادى شاهد نهضة فكرية ذات صبغة فارسية تختلف عن ثقافة العصر الذهبى للترجمة ، وعلى الرغم من تلك النهضة الفكرية كانت عوامل الضعف والوهن قد سرت الى السلطة المركزية وبدأ قيام دويلات فى المناطق التى لم تكن تامة الخضوع للخلافة العباسية ، ومن أهم ما ساد الساحة الفكرية ان الفرس الذين شاهدوا هزيمة كبيرة لتراثهم القومى بدأوا فترة احياء لهذا التراث وظهرت هذه النهضة خاصة فى حاشية دولة السمانيين فى بخارى الذين امتدت حدود دولتهم حتى بغداد، ومن هذه الدويلات ايضا دولة البويهيين وقد سقطت بغداد فى أيديهم خاصة مع علاء الدولة .

وظلت بغداد رغم كل ذلك مركزا للثقافة الاسلامية فى القرن العاشر ولكن الحماس للعلم والفلسفة اليونانية كان قد بدأ فى الذبول وانتهى عصر التراجمة الكبار .

على أى الأحوال فان النشاط الفكرى اخذ يتجه نحو الشرق فى اتجاه فارس — وعلى الرغم من أن العربية ظلت اللغة الرسمية الا أن ظهور اللغات القومية Vernacular ومن أهمها اللغة الفارسية بدأ ينتشر وهى ظاهرة تشبه ما حدث للغة اللاتينية فى أوروبا عند نشأة اللغات الاوروبية كالفرنسية والايطالية — وتحمس الفرس للغتهم وتاريخهم القديم السابق على الاســــلام فأعادوا الاحتفال وأقاموا المهرجانات الخاصة بهم وظهر بينهم شــــعراء من أهمهم شعراء الملاحم وعلى راســـهم الفردوسى ١٠٢٠ م الذى استغرق تأليفه للشاهندامة او كتاب الملوك ثلاثين عاما على حد قول المتخصصين .

التراث الأفلاطونى عند شهاب الدين السهروردى (١)

يمثل شهاب الدين السهروردى المعروف بشيخ الاشراق قمة الفلسفة المشرقية التى بدأها ابن سينا فقد ولد شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك .. السهروردى بسهرورد عام ٥٤٩ هـ ـ ١١٥٥ م ومات مقتولا عام ٥٨٧ هـ ـ ١١٩١ م وقيل المقتول غير ان أتباعه لقبوه بالشهيد ولقبه أتباعه ومنهم مولا صدرا ـ أو صدر الدين الشيرازى باسم شيخ الاشراق .

---

(١) الكتاب التذكارى لشيخ الاشراق ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٧٤ .

وقد عاش السهروردى بعد ابن سينا بحوالى مائة وعشرين عاما أى فى القرن السادس الهجرى أو الثانى عشر الميلادى ـ وفى هذا العصر لم تعد الفلسفة فيه تتجه الى ارسطو ـ بل كانت الأنظار فيه تتجه الى المشرق حيث دولة الفرس وكانت حملة الغزالى الضارية على الفلسفة قد قوضت الاتجاه المشائى الارسطى ولكن الحياة الفكرية كانت قد انتقلت بالساحة من بغداد الى الدويلات الشرقية فشاهد هذا القرن الثانى عشر اضطرابات سياسية كان أهمها هجمات المغول والصليبيين وازدادت شوكة الحركات الشيعية الباطنية وفى هذا العصر أيضا ازدهرت الاتجاهات الصوفية مع شعراء الفرس العظام أمثال سنائى وفريد الدين العطار وجلال الدين الرومى واستولى البويهيون الشيعة على حكم خراسان وفارس وان ظلت بغداد عاصمة الخلافة السنية .

وفى هذه الساحة الفكرية قدم السهروردى حكمته الاشراقية التى تحمل الى تصوفه الاسلامى مؤثرات عديدة مستمدة من تراث الفرس القدماء وآراء مستمدة من تراث افلاطون المختلط بالفيثاغورية والهرمسية والافلاطونية الجديدة ومن جهة ثالثة ينطوى على آثار مذهبية ترجع للشيعة الاسماعيلية وتدور حول فكرة الامام المعصوم .

ولكى نتتبع هذه المؤثرات القديمة فى فكر السهروردى لابد من تعريف معنى الاشراق عنده ونظرياته فى الوجود ونظريته فى المعرفة أو الكشف والاشراق .

ويعترف شيخ الاشـــــراق بعلاقته الوثيقة بالحكمة المشـــــرقية لابن سينا ــ فكلاهما يصدر عن الغنوص الاســـــباعيلى ويعترف بدينه الكبير للفرس ، يقول فى رسائل التصوف :

« وكان الفرس أمة يهتدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماء فضلاء غير مشـــــبهة المجوس وقد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التى يشهد بها ذوق افلاطون ومن قبله فى الكتاب المسمى بحكمة الاشراق وما ســـــبقت الى مثله(٢) .

وكذلك يشهد ملا صادرا فى كتاب الأسفار الأربعة فيصفه بقوله : شيخ اتباع المشرقيين المحى رسوم حكماء الفرس فى قواعد النور والظلمة .

ولاشك ان محاولات التقريب بين فكر أفلاطون والفكر الشرقى القديم قد تمت فى العصر الهلنستى وكثيرا ما

---

(٢) مصنفات شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى ــ مجموعة دوم نشره كوبيان باريسى طهران سنة ١٩٥٢ ــ مجموعة الحكمة الالهية الجزء الأول ــ استنبول سنة ١٩٤٥ تصحيح كوبيان .

أرجع الشراح الفلسفة الفيثاغورية الى أصول شـرقية عند الفرس والمصـريين لأنه كان يقول بمبدأين يحكمان العالم مبدأ الروح ومبدأ المادة وان بينهما الاله الصانع فهو الواسطة التى تتعامل بين الله والعالم وفسر طبيعة الانسان بوجود ثنائية ترجع الى وجود نفس صالحة أو نفس لوامة ونفس امارة بالسوء ويتم الخلاص للانسان بالعرفان الغنوصى وبه تتحرر النفس من الجسـد ومن النفس الامارة بالسوء .

كذلك عظم السهروردى فلسـفة انبادوقليس لقوله بمبدأين يحكمان العالم هما الحب والكراهية .

وينطوى فكر السهروردى على اتجاهات الشـيعة الاسماعيلية التى تدور حول فكرة الامام المعصوم ـ فالامام على صلة روحية بالله شبيهة بصلة الانبياء وهو سر أودعه الله فى على وأبنائه وهم يختلفون فى فكرهم عن أهل السنة اذ يقولون باسـتمرار الوحى بعد خاتم الانبياء ويسبغون على الامام صفات تتجاوز صفات البشر ويرون ان الامامة أزلية أبدية .

ولما كان الحكام من أهل السنة يخشـون حركات الشيعة الباطنية ـ فقد أثار السهروردى غضبهم خاصة لأن الفقهاء سألوه ان كان محمدا هو خاتم الانبياء وهل الله قادر على أن يخلق نبيا بعده ، فأجاب السهروردى

بأنه قادر على ذلك فقالوا كافر واتهموه بالزندقة وانتهى الأمر بقتله .

ويقال انه ذهب الى القول بأن أبناء على هم صور للتجلى الالهى فكان مصيره مصير الحلاج من قبل — وله شعر فى ذلك اذ يقول :

أبدا تحــــن اليكم الأرواح
ووصـــالكم ريحانها الراح

بالسران باحوا تباح دماؤهم
وكذا دماء العاشقين تباح(٢)

وقد حقق المستشرق الفرنسى لويس ماسينيون أعمال السهروردى وصنفها الى ثلاثة مجموعات :

مجموعة الشباب وتشـــمل الألواح العمادية وهياكل النور ، الرسائل .

مجموعة مشـــائية تشـــــمل التلويحات والمقاومات والمطارحات .

---

(٢) محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى — دار النهضة العربية — بيروت ١٩٧٨ م .

مجموعة افلاطونية سينوية تشمل حكمة الاشراق .

غير ان هذا التصـــنيف يتعرض لكثير من النقد كما يقول هنرى كوربان Corbin لأن السـهروردى يقدم أرسطو على أنه فيلسوف اشراقى وينقد المشائية على لسانه حيث انه لم يتصور فيلسوفا الا وكان متألها ولا متألها الا وكان فيلسوفا .

على أى الأحوال فقد سار السـهروردى على طريق ابن سينا المشرقى وان أنكر السـهروردى على ابن سينا صيغة الاشراقى ــ وتابع نقاد المشائية ومال الى التيار الافلاطونى الذى كان من أنصاره محمد بن زكريا الرازى وأبو البركات البغدادى وتطور فى حياته الفكرية فمر بمثل ما مر به افلاطون من مرحلة عقلانية الى مرحلة صوفية تأخذ بالكشف والعرفان ولا ريب فكلاهما عاش فترة من فترات الانهيار الحضارى والتفكك والصـــراع السياسى الذى دفع بكليهما الى العزوف عن الحياة الواقعية .

معنى الاشـــــراق :

يتفق المستشرقون على أن حكمة الاشراق هى الحكمة المؤسسة على اشراق النور الذى هو الكشف وهى حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس لأن حكمتهم كانت كشفية ذوقية فنسبت الاشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية

وفيضانها على النفوس عند تجردها فكان اعتماد الفرس فى حكمتهم على الذوق والكشف وكذلك كان قدماء اليونان ماعدا أرسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان .

يقول الجرجانى فى التعريفات « الحكماء الاشراقيون رئيسهم افلاطون اما الحكماء المشائون رئيسهم أرسطو » ، ويتفق وقول السهروردى : امام الحكمة رئيسنا افلاطون صاحب الأيد والنور .

فالصلة بين الاشراق والتصوف والشيعة الباطنية واضحة عند السهروردى وله تقسيم للحكماء ، فالحكماء فى رأيه درجات ومراتب ، فهناك حكيم متأله متوغل فى التأله وهو عديم البحث وهو كأكثر الانبياء والأولياء من الصوفية مثل البسطامى والحلاج(٤) .

وحكيم بحاث عديم التأله وهو كالمشائين من اتباع ارسطو كالفارابى وابن سينا .

وحكيم الهى متوغل فى التأله والبحث ولم يصل الى رتبته الا السهروردى نفسه ، وهذا له الرياسة فى وقته هو والقطب وهو الحكيم الذى هو أعلى من النبوة لأنه يجمع الفلسفة والتجربة الروحانية .

---

(٤) أ . كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع .

وقد اعتمد السهروردى على نص قرآنى يقول :

« الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس » .

سورة النور آية (٣٥)

فمن نور الله صدرت أنوار أخرى هى عماد الفلسفة الروحى والمادى .

اما الأنوار الصادرة عن نور الانوار فهى نوعين رئيسيين :

الأنوار القاهرة الأعلون هى الأنوار الطولية وأنوار سفلى هى ارباب الأصنام .

وعالم الأنوار القاهرة هو عالم الجبروت وبه الملائكة المقربون وعلى رأسهم بهمن رئيس الملائكة ، والقائد الأعلى للأنوار ، ثم عالم الأنوار العرضية وهو عالم النفوس الناطقة وهو عالم الملكوت .

أما عالم البرزخ فهو العالم الأوسط بين عالم الجبروت وعالم الملكوت وبه عالم المثل المعلقة يتوسط عالم العقل

وعالم الطبيعة وقد أطلق هنرى كوربان على هذا العالم اسم عالم الخيال Mundis imaginalis

أما نظريته فى الفيض فتتلخص فى قوله انه يصدر عن نور الأنوار ، أنوار طولية هى الأمهات أو القواهر العليا ومن هذه الأنوار تصدر أنوار عرضية هى أرباب الأنواع .

ولم يحدد السهروردى عدد العقول بعشرة كما ذهب كثير من فلاسفة الاســـــلام متابعا فى ذلك أبا البركات البغدادى الذى ذهب الى هذا الرأى مستندا الى الآية الكريمة :

« قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا »

سورة الكهف آية (١٠٩)

ويتضح ان عالم المثل المعلقة عند السهروردى هو العالم المسمى بلغة الدين عالم البرزخ ، أما الفلاســـفة فيسمونه عالم المثل المعلقة عند المفسرين الاوربيين عالم الخيال أى العالم المتوســـط بين العالم العقلى والعالم الحسى .

ويقول المفسرون أنه واسطة العقد تعرج اليه الحواس واليه تنزل المعانى ، وبه يصبح ما ورد من اخبار معراج

النبى (صلى الله عليه وسلم) من رؤية الملائكة والأنبياء ومشاهدة الأئمة المعصومين .

يفســـر الدكتور عبد الرحمن بدوى نظرية المثل عند السهروردى بالتفرقة بين نوعين من المثل مثل نورية وهى أزلية ثابتة توجد فى العـــالم المعقـــول وتقوم بذاتها ولكل نوع من انواع الموجـودات على اختـــلافها من نبات وحيوان وانسان مثل هى أصـــحاب الانواع وهى ارباب الاصنام ومن طبقة العقول ، ولكن هناك مثل لا تقوم بذاتها لانها ظلال للحقـــائق النورية وهى للاشـــخاص والاجسام وهى تحت عالم النفس وفوق عالم الحس وهى المثل المعلقة والأشباح الخيالية(٥) .

ويتضح مما سبق كيف تأثرت فلسفة الاشراق بالفلسفة الافلاطونية فى هذه النظرية ، وخاصة ما انتهت اليه من وجود عالم عقلى مفارق وما اتصف به من أزلية وخلود — والذى يقوم على قمته مثال الخير الذى يصيب من ينظر اليه بالانبهار كما تأثرت الفلسفة بماورد من حديث عن طبيعة النفس وخلودها فى الفلسفة الافلاطونية — .

والاشراق عند السهروردى هو كشف باطنى ، وهو طريق المشارقة الفرس .

---

(٥) المثل العقلية الافلاطونية : تقديم وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى — القاهرة سنة ١٩٤٧ ، المقدمة ص ٣٢ و ص ٣٣ .

وطريق عرفه الاغريق أيضا ، باستثناء أرسطو ــ أنه الاتجاه نحو مشرق النور أو مكان يعلو على عالم الحس يسميه اللا مكان ــ أو اللا أين Nakoja Abad

وفى حكمة الاشراق يسرد السهروردى الأساطير والرموز التى يشير بها الى حكمة قدماء الفرس واليونان أمثال هرمس وأنبادوقليس وفيثاغورس وأفلاطون وينسب للنبى (صلى الله عليه وسلم) قوله :

ان العلم سوف يكون معلقا على النجوم ولا يصل اليه الا رجال من فارس(٦) .

وتظهر آراء السهروردى فى المقالات والقصص الرمزية التى الفها باللغتين العربية والفارسية ومن أهمها رساله صفير سيمرغ ورسالة أصوات أجنحة جرائيل باللغة الفارسية وله الغربة الغربية ورسالة حى بن يقظان باللغة العربية . وقد ترجم رسالة الطير لابن سينا الى اللغة الفارسية .

وتحفل هذه القصص والرسائل بالرموز التى يشير بها الى العقول والملائكة والنفس واختلافها عن البدن وعن العالم المحسوس الذى يشبهه بالظلمة وبالعدم .

---

(٦) الحديث فى بحار الانوار لمجلسى .

وقد نشر رسالة أصوات أجنحة جبرائيل هنرى كوربان وبول كراوس فى المجلة الآسيوية(٧) وترجمها الى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوى وهى نص لرؤيا وقعت للكاتب ومن خلال هذه الرؤيا تلقى من شيخ حكيم أتى من مكان وراء المكان علمه مبادىء حياة الصوفية الاشراقيين .

أما الشيخ الحكيم فليس شيئا آخر غير العقل الفعال كما يقول الدكتور بدوى ومن الرموز التى يستخدمها فيها قوله أن هذا الحكيم علمه علم الخياطة والمقصـــــود هو تركيب الصورة فى الهيولى ويســـــتخدم الآيات القرآنية والأبجدية الصوفية (علم الجفر) اذ يلقنه الشيخ حروف هجاء عجيبة بها يفهم كل سورة من سور القرآن الكريم ويتحدث عن جناحى جبرائيل الجناح الأيمن المضىء والجناح الأيسر المظلم ، ولأن جبرائيل هو روح القدس وهو آخر الأنوار الصادرة عن نور الله لأنه الملك الذى بعثه الله لينفخ فى آدم من روح الله — وأرسله الله من بعد الى مريم ، وجناحى جبرائيل اشــــارة للثنائية القــائمة فى الكون الطبيعى .

وكما يكون الجدل فى الافلاطونية الجديدة معتمـــــدا أســاســا على الفيض من الأعلى الى الأسفل ، كذلك تكون

---

(٧) عدد يوليو — سبتمبر ١٩٣٥ ص ١ الى ٨٥ انظر الترجمة العربية د . عبد الرحمن بدوى شخصيات فى الاسلام ص ١٣٦ الى ١٥٦ .

الاشراقات عند السهروردى فهى تتم على هذا النحو ، فى حين يسمى السهروردى الارتقاء من الأسفل الى الأعلى بالمشاهدات ، ويعرفها بأنها انعكاس النور فى النفس على نحو ما تنعكس الأضواء فى المرايا ولا يتم ذلك الا عندما تصفو النفوس وتتجرد من علاقتها بالمادة أو بالاجسام .

ويظهر تأثر السهروردى بالصورة المتأخرة للافلاطونية الجديدة كما وردت فى مبادىء الالهيات لبرقلس ويظهر تأثره بها فى قصصه الرمزى وفى كتابه حكمة الاشراق .

وقد نشر كوريان مؤلفات السهروردى فى مجموعتين :

مجموعة الحكمة الالهية وتشمل التلويحات العرشية والمقاومات والمشارع والمطارحات .

ومجموعة دوم وتشمل حكمة الاشراق ورسالته فى اعتقاد الحكماء وقصة الغربة الغريبة طهران ١٩٥٢ ، أما كتاب هياكل النور فقد قام بتحقيقه الدكتور محمد على أبو ريان سنة ١٩٥٧ .

ومن أهم أتباع السهروردى شمس الدين الشهرزورى وشارحه قطب الدين الشيرازى المتوفى سنة ٦٩٤ هـ او ١٢٩٥ م .

وقد وضع صدر الدين الشيرازى المعروف باسم ملا صادرا تفسيراته الخاصة لمذهب السهروردى .

ويعد محى الدين بن عربى من أشهر أتباع الفلسفة الاشراقية فى المغرب تلقى التشيع عن مدرســـة المارية حيث عرفت فيها فلسفة انبادوقليس والافلاطونية الجديدة .

ويظهر هذا التأثر فى كتابه الفتوحات حيث يروى فى بعض فصول هذا الكتاب عن سليمان بك أو ســــلمان الفارسى وســـــمى أتباعه الاقطاب الذين يجمعون الحكمة الالهية الى الخبرة الصوفية وهم الخاصة المتألهون على حد وصف السهروردى .

المراجـــع

ابن النديم :

الفهرست

المكتبة التجارية ـــ القاهرة .

ابن ابى اصيبعة :

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء

دار مكتبة الحياة ـــ بيروت .

ابن خـــــلدون :

المقدمة ، الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر .

ابراهيم مدكور ابن سينا :

فى عيده الالفى ، الكتاب الذهبى لذكرى ابن سينا ــ القاهرة ١٩٥٢ .

أبو العلا عفيفى :

الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا ــ بحث ضمن الكتاب الذهبى فى ذكرى ابن سينا المتوفى ببغداد ــ القاهرة ــ جامعة الدول العربية سنة ١٩٥٢ م ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام من كتاب ما بعــــد الطبيعة لارسطو ص ٨٩ الى ١٣٧ من مجلة كلية الآداب ــ القاهرة ١٩٣٩ .

له ايضا بالانجليزية تاثير الهرامســـة فى الفكر الاسلامى ــ بحث منشور بمجلة مدرسة الدراسات الشرقية ــ لندن ١٩٥١ .

ارســـطوطاليس :

كتاب النفس ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى ، وج قنوائى طبعة عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٤٩ .

أحمد فؤاد الاهوانى :

ايساغوص فورفريوس الصـــورى نقل أبى عثمان الدمشقى ــ تحقيق أحمد فؤاد الاهوانى ــ القاهرة ١٩٤٥.

ابن سـينا :

الاشارات والتنبيهات ـ شرح نصير الدين الطوسى ـ تحقيق سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٦٠ .

ابن سـينا :

تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات .

الطبعة الأولى ـ القاهرة سنة ١٩٠٨ .

ابن سـينا :

النجاة ـ طبعة محيى صبرى الكردى .

القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

ابن سـينا :

حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى تحقيق أحمد أمين ـ سلسلة ذخائر العرب ـ دار المعارف سنة ١٩٥٢ م .

ابن سـينا :

رسالة فى ماهية العشق ـ استانبول سنة ١٩٥٣ فى ماهية الصلاة .

ابن رشـــــد :

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال

ابن عـــــربى :

فصوص الحكم والتعليقات عليه .

ابو العلا عفيفى .

الفارابى ابو نصـــــر :

آراء أهل المدينة الفاضلة ـــ الطبعة الثانية مكتبة الحسين التجارية ـــ مصر سنة ١٩٤٨ .

الفارابى ابو نصر :

كتاب الجمـــع بين رايى الحكيمين افلاطـــون الهى وارسطوطاليس ـــ طبعة مصر سنة ١٩٠٧ م .

الفارابى ابو نصر :

كتاب الحروف حققه وقدم له وعلق عليه محســـــن مهدى ـــ دار المشرق ـــ بيروت لبنان سنة ١٩٨٦

الفارابى ابو نصر :

فلسفة ارسطوطاليس حققه وعلق عليه محســـــن مهدى لجنة احياء التراث الفلسفى العربى ـــ دار مجلة شعر ـــ بيروت لبنان سنة ١٩٦١ م .

الفارابى أبو نصر :

مجموع رسائل الفارابى — طبعة مصر .

الفارابى أبو نصر :

احصـــــاء العـــــلوم .

ماجـــد فخـــرى :

تاريخ الفلســـفة الاســـلامية ، نقله كما اليازجى
الجامعة الامريكية — بيروت سنة ١٩٧٤ .

المســـــــعودى :

التنبيه والاشراف ، دار التراث — بيروت .

المســـــعودى :

مــــروج الذهب .

الكنـــــــــدى :

رسائل الكندى الفلسفية — تحقيق محمد عبد الهادى
أبو بيدة .
دار الفكر العربى — القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

الكنـــــــــدى :

رسالة الى المعتصم بالله فى الفلســـــفة الأولى —
تحقيق احمد فؤاد الاهوانى .

الغـــــزالى :

تهافت الفلاسفة ــ تحقيق ســليمان دنيا ــ دار المعارف ــ القاهرة سنة ١٩٦٦ .

اخوان الصفا وخلان الوفا :

رسائل اخوان الصفا أربعة أجزاء عنى بتصحيحها خير الدين الزركلى .

المكتبة التجارية الكبرى ــ القاهرة مصر ١٩٢٨ م .
طبعة بيروت ــ دار صادر ١٩٥٧ م .

آدم مــــنز :

الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى نقله الى العــربية محمد عبد الهادى أبو ريده ــ دار الكتاب العربى ــ بيروت ١٩٦٢ م .

اميرة حلمى مطــر :

الفلسفة اليونانية ــ نشأتها وتطورها .

دار المعارف ــ القاهرة سنة ١٩٨٨ .

اميرة حلمى مطــر :

محاورات ونصــوص لافلاطون فايدروس وثياتينوس دار المعارف ــ القاهرة ١٩٨٨ م

أميرة حلمي مطــــر :

دراسات في الفلسفة اليونانية .

دار الثقافة ــ القاهرة سنة ١٩٨٠ م

أوليري ــ دي لاس :

الفكر العربي ومركزه في التاريخ ــ نقله الى العربية وعلق عليه اسماعيل البيطار .

دار الكتاب اللبناني ــ بيروت سنة ١٩٧٢ م .

ابو حيان التوحيدي :

الامتاع والمؤانسة

منشورات دار مكتبة الحياة ــ بيروت .

حاجي خليفــــة :

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون .

جارديه وج قنواتي :

فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر .

دار العلم للملايين سنة ١٩٦٧ .

جميل صـــليبا :

من أفلاطون الى ابن سينا ـ محاضرات فى الفلسفة العربية ـ دار الاندلس الطبعة الرابعة ـ بيروت سنة ١٩٦٦ م .

جبـــور عبـــد النـــور :

اخوان الصفا ـ فلسفة الفكر العربى
دار المعارف سنة ١٩٦١ م .

زكى نجيب محمود :

المعقول واللا معقول فى تراثنا الفكرى .
دار الشروق ـ القاهرة .

خليـــل الجـــر :

مقولات أرسطو فى ترجمتيها السريانية العربية ـ بيروت سنة ١٩٤٨ م .

ســـانتلانا :

محاضرات فى تاريخ الفلسفة الاسلامية .
مخطوط مكتبة جامعة القاهرة .

فريدالدين العطار النيسابورى :

منطق الطير ترجمة د . بديع محمد جمعة ـ دار الرائد العربى ١٩٧٥ .

عبد الرحمن بدوى :

أرسـطو عند العرب ـ الطبعة الثانية ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت سنة ١٩٧٨ .

عبد الرحمن بدوى :

الافلاطونية المحدثة عند العرب .

وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ سنة ١٩٧٧ .

عبد الرحمن بدوى :

افلوطين عند العرب حققه وقدم له دار النهضـة القاهرة المصرية ـ سنة ١٩٦٦ .

عبد الرحمن بدوى :

افلاطون فى الاسـلام نصوص حققها وعلق عليها دار الاندلس للطباعة والنشـر ـ بيروت لبنان الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٢ .

عبد الرحمن بدوى :

المثل العقلية الافلاطونية تقديم وتحقيق القاهرة سنة ١٩٤٧ .

عبد الرحمن بدوى :

التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية .

الطبعة الرابعة — دار العلم — بيروت لبنان سنة ١٩٨٠ .

عبد الرحمن بدوى :

شخصيات قلقة فى الاسلام .

طبعة ثالثة — وكالة المطبوعات الكويت .

عبد الرحمن بدوى :

مختار الحكم ومحاسن الكلم لابى الوفاء البشر شفائك — تحقيق عبد الرحمن بدوى المؤسسة العربية العربية للدراسات والنشر — بيروت سنة ١٩٨٠ م.

على سامى النشار :

نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام .

منشأة المعارف — الاسكندرية سنة ١٩٦٢ م .

على سامى النشار :

مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطوطاليس — الاسكندرية سنة ١٩٤٧ م .

عمـــر فـــروخ :

اخوان الصفا ــ دار الكتاب العربى بيروت ســـنة ١٩٨١ .

ج . قنـــوائى :

مؤلفات ابن ســـينا .

دار المعارف سنة ١٩٥٢ م .

قطب الدين الشـــيرزاى :

شرح حكمة الاشـــراق .

السهروردى ، شهاب الدين :

الكتاب التذكارى لشيخ الاشراق .

الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ القاهرة ســـنة ١٩٧٢ .

السهروردى ، شهاب الدين :

مصنفات شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردى

السهروردى ، شهاب الدين :

مجموعة الحكمة الالهية .

نشـــرة كوربان المجلد الأول ــ التلويحات اللوحية استانبول مطبعة التعارف سنة ١٩٤٥ م .

السهروردى ، شهاب الدين :

مجموعة دوم ، المجموعة الثانية حكمة الاشراق ــ رســـالة فى اعتقاد الحكماء المغربة الغربية بترجمة ونشرة فارسية تحقيق هـ . كوربان تهران ١٩٥٢ .

السهروردى ، شهاب الدين :

هياكل النور قدمه وحققه مع التعليقات د . محمد على ابو ريان ــ الطبعة الأولى المكتبة التجـارية الكبرى مصر ١٩٥٧ .

الشـــــهرستانى :

الملل والنحل طبعة ثانية تخريج محمد بن فتح الله بدران مكتبة الانجلو سنة ١٩٥٦ م .

صـــدر الدين الشـــيرازى :

الأسفار الأربعة .

محمد عابد الجـــابرى :

نحن والتراث ــ المركز الثقافى العـــربى ــ الدار البيضاء ــ المغرب ــ طبعة ثانية ١٩٨٢ م .

محمد عابد الجـــابرى :

تكوين العقل العربى .

دار الطليعة بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٥ .

محمد على ابو ريان :

أصول الفلسفة الاشـــراقية عند شـــــهاب الدين السهروردى ــ دار النهضة العربية ــ بيروت سنة ١٩٧٨ م .

محمـــود قاســـم :

فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاســلام ــ القاهرة سنة ١٩٤٩ .

نجيب بلدى :

تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسـفتها ــ دار المعارف سنة ١٩٦٢ م .

BIBLIOGRAPHY

Aristotle :

Metaphysica· ed.W.D. Ross.

Aristotle :

The Basis works of Aristotle ed. R. Mc· Keon New York 12 ed 1941.

Aristotle :

Complete works edit by S.A. Smith and Sir W.D. Ross·

Affifi :

A·E., The influence of Hermetic Literature

on Moslem Thought. Bull. School of Oriental and African Studies. London 1951 Vol. XIII Part 4: PP. 840 — 855.

Badawi, A., :

La Transmission de la philosophie Grecque au monde Arabe. Paris, Vrin 1966.

Badawi, A., :

Quelques figures et Thémes de la philosophie Islamique. Paris Maisonneuve 1979.

Corbin, H., :

Avicenne et le récit visionnaire. Berg international, 1979.

Avicenna and the virionary Recital. Transl. by Trask New York 1961.

Danielou :

Philon d'Alexandrie. Paris 1958.

Gardet :

La Pensée religieuse d'Aicenne Paris. 1951.

Festugière :

O.P. La révelation d'Hermes Trismegiste. 4 Vol. Gabalda. Paris 1944 — 1949.

Jouguet :

Trois etudes sur l'Hellénisme. Le Caire. 1944.

Kraus. P., :

Jabir Ibn Hayyan. 2, Vols. Imprimerie de l'institut Français d'Archéologie Orientale. Le Caire 1943.

Oleary :

De Lacy, How Greek Science Passed to the Arabs.

Routledge and Kegan Paul London. 1948.

Platon :

Euvres Complétes. Paris Guillaume Budé 13 tomes 1941.

Peters F.E· :

Aristotle and the Arabs New York University Press. 1968.

Plotin :

Ennêades Textes et trad. E. Brehier. 7 Vols. Paris Budé. 1924 — 1938.

Runciman; St., :

Le Manichéisme médiévale l'Hérésie dualiste dans Le Chréstianisme.
Payot· Paris 1949

Scott.» :

Hermetica. Oxford 1924 — 1936.

Nasr, Seyyed Hossein :

An introduction to Islamic Cosmological Doctrines Thames and Hudson 1978.

Nasr, Seyyed Hossein :

Islaimc Studies. Essays on Law and Society. Librairie Liban Ricd solh Square Beirut· 1967.

Nasr, Seyyed Hossein :

Three Muslim Sages Cambridge Harvard University Press 1964.

Nock A.D. :

Corpus Hermeticum. Texte établi par Nocker traduit par J. Festugière. Paris Les belles Lettres 1945.

Ries, Julien ;

Gnosticisme et monde Hellenistique. Publications de l'institut Orientale des Louvin 1982.

Walzer, R., :

Arabic Transmission of Greek Thought to Medieuol Europe Manchester University Press.

Walzer, R., :

Greek into Arabic Bruno cassirer. Oxford 1962.

الفهـــرس

رقم الايداع ١٩٩٥/٩١١٢

الترقيم الدولى I.S.B.N 977 — 01 — 4547 — 5

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

تدور هذه الدراسة حول موقف الفكر الإسلامى من تراث اليونان فى العلم والفلسفة.

وأهم ما تهدف إليه هو بيان مدى قدرة الفكر الإسلامى فى عصوره المختلفة على انتقاء أو رفض ما فى تراث الآخرين من آراء وأفكار سادت الساحة الفكرية على مدى عصور ازدهار حضارة الإسلام، والبحث يعد ثمرة خبرة طويلة بفلسفة اليونان، وتراثها الفكرى، ويقدم الإجابة على تساؤلات الدارس القومى الذى لا يبغى الاغتراب فى ثقافة الآخر، بغير أن يحدد صلة هذه الثقافة بثقافته القومية.

الكتاب القادم

إمارة الحيرة الجاهلية تاريخيا وحضاريا

د. عبد الفتاح عبد المحسن الشطى

06287111

مطابع الهيئة المصرية العامة